زمخشری کی تفسیر الکشاف

ایک تحلیلی جائزہ

پروفیسر فضل الرحمٰن
ڈین، دینیات فیکلٹی
و
صدر شعبۂ دینیات (سُنّی)

دینیات فیکلٹی
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
۱۹۸۲

سلسلہ منشورات دینیات فیکلٹی

مصنف : پروفیسر فضل الرحمٰن
ناشر : دینیات فیکلٹی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
طابع : لیتھوکلر پرنٹرز، اچل تالاب، علی گڑھ
کاتب : سلطان احمد، جمال پور، علی گڑھ
صفحات : ۵۷۶
تعداد : ۵۰۰

پہلا ایڈیشن ۱۹۸۲ء

زمخشری کی تفسیر الکشاف

ایک تحلیلی جائزہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

سبحانک لاعلم لنا الّا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم۔ اللھم صل علیٰ سیدنا ومولانا محمد النبی الامی الذی علمتہ علم الاولین والاخرین وعلی الہ واصحابہ وازواجہ واھل بیتہ وبارک وسلم۔ وبعد

تفسیری ادب ایک ایسا آئینہ ہے جس میں اسلام کی فکری تاریخ کے ارتقا کے سارے نمایاں خط وخال کا نظارہ کیا جا سکتا ہے۔ اسلامی تاریخ کے ہر فکری رجحان کے بانیوں اور پیرووں نے یہی کوشش کی ہے کہ یہ ثابت کر دکھائیں کہ ان کے اساسی عقائد و میلانات کی بنیاد کتاب الٰہی کی نصوص پر استوار کی گئی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغام کی صحیح ترین علمی تشریح اور مستند ترین عملی پیروی انھیں کے حصّے میں آئی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ اس کے بغیر اسلام میں اس رجحان کو کوئی مقام حاصل ہونا ممکن بھی نہ تھا۔ یہ تاریخی حقیقت جہاں ایک طرف یہ بتاتی ہے کہ قرآن ملّت اسلامیہ کی فکری اساس اور عملی بنیاد رہا ہے وہاں یہ بھی واضح کرتی ہے کہ تاریخ کے ہر اہم موڑ پر کتاب الٰہی کو نئے حالات میں سمجھنے اور نئے مسائل کو حل کرنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے اور یہ ایک ایسا مسلسل غیر منقطع فکری عمل ہے جو ابتدائے اسلام سے آج تک جاری ہے۔ قرآن کریم کی تفسیر کے محرکات و عوامل خصوصی طور پر تین رہے

ہیں۔ ایک تو یہ کہ پیغامِ الٰہی کو سمجھا جائے کہ وہ فکری جذبات اور عملی سطحوں پر انسانی زندگی سے کیا مطالبات کرتا ہے اور کن عقائد، افکار، اقدار اور اعمال کی تبلیغ کرتا ہے؛ اسے ہم جذبۂ قرآن فہمی کا نام دیتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ عصری تحقیقات و انکشافات، نئے علوم و فنون کی پیدائش اور ارتقاء، ابھرتے ہوئے افکار اور سماجی میلانات اور زمانے کی ضروریات کے پیشِ نظر یہ قرآن انسان کو کیا فکری اور عملی ہدایت فراہم کرتا ہے، مسائل کے حل میں کیا مدد دیتا ہے اور قرآن کو کس طرح انسانی زندگی پر منطبق کیا جا سکتا ہے؛ اسے ہم قرآن سے ہدایت طلبی کا جذبہ کہہ سکتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ مختلف افراد و جماعات اپنے ان ذاتی میلانات و رجحانات کو جو ان میں اس درجہ راسخ ہو چکے ہیں کہ اصول موضوعہ کا مرتبہ حاصل کر چکے ہیں، کتابِ الٰہی کے نہ صرف مطابق و موافق بلکہ اس کا اصل مدلول و مفہوم قرار دینے کے لیے قرآن کی تعبیر کی ضرورت محسوس کرتے رہے ہیں تاکہ اسلامی فکر سے کلیتہً منقطع اور غیر متعلق نہ ہو جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ فِرَق اسلامیہ میں سے کوئی فرقہ ایسا نہیں جس نے قرآن کی تعبیر کی طرف توجہ نہ کی ہو اور اپنے اصولوں اور تعلیمات کو عین مقصودِ قرآنی قرار نہ دیا ہو۔ اس کے لیے ہم قرآن سے استناد کے جذبے کا نام استعمال کر سکتے ہیں۔

مشہور معتزلی عالم محمود بن عمر الزمخشری (م ۵۳۸ھ) کی تفسیر الکشاف، جو چھٹی صدی ہجری کی تالیف ہے ان تینوں محرکات کا سنگم ہے اور اس کا تحلیلی مطالعہ تاریخ تفسیر کے ان تینوں عوامل کو بے نقاب کرنے اور انھیں سمجھنے میں بڑا مددگار ثابت ہو سکتا ہے۔ اس کتاب کا موضوع یہی ہے کہ یہ واضح کیا جائے کہ اس تفسیر کے مؤلف نے قرآن کو سمجھنے اور فہمِ انسانی سے اسے قریب کرنے، اس سے ہدایت حاصل کرنے، مروجہ علوم و فنون کو قرآن فہمی کے لیے استعمال کرنے اور ذاتی اور فرقہ واری میلانات کو اس کی تشریح و تعبیر میں سمونے کا کام کس حد تک اور کس طرح انجام دیا ہے۔ کشاف پورے تفسیری ادب میں ایک نمایاں انفرادی مقام رکھتی ہے۔ بعد کا کوئی مفسر اس سے بے نیاز نہیں رہ سکا ہے۔ کشاف کی ان خصوصیات کی نشان دہی، اس کی انفرادیت اور طبعزادگی کی رونمائی اور وضاحت یہ وہ چیزیں ہیں جن کی طرف اس تحلیلی مطالعے

خصوصی توجہ کی جائے گی۔ یہ واقعہ ہے کہ اگرچہ کشاف پر بہت کام کیا گیا مگر اس کا ایک ایسا تفصیلی تحلیلی جائزہ جس سے اس کی ساری خصوصیات نکھر کر سامنے آجائیں اور تفسیری ادب میں اس کا واقعی مقام متعین ہو سکے اب تک پیش نہیں کیا جا سکا ہے۔ تاہم یہ کوئی چالیس برس پہلے کی بات ہے کہ گولڈ سیہر نے "تاریخ تفسیر" پر اپنی کتاب میں لکھا تھا کہ "پیرس کی فنون لطیفہ کی اکاڈمی نے ۱۹۰۵ء میں تفسیر طبری اور تفسیر کشاف کے علمی جائزے کے لیے ایک انعام کا اعلان کیا تھا بظاہر اب تک کوئی اس کام کو سرانجام نہیں دے سکا ہے[1]"۔ چنانچہ ہم نے اسلامیات میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری کے لیے جس اہم بحث کو اپنے مقالے کا موضوع بنایا تھا اس پر کام کرنے کی ضرورت کو مطالعات اسلامی کے حلقوں میں عرصہ دراز سے محسوس کیا جا رہا تھا خدا کا شکر ہے کہ ۱۹۷۱ء میں اس مقالے پر اسلامیات میں مسلم یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری عطا ہوئی اور آج اسے مناسب حک و اضافے کے بعد اس کتاب کی شکل میں پیش کیے جانے کا موقع مل رہا ہے۔ فللہ الحمد والمنۃ۔

ہماری یہ کتاب مقدمے، چار ابواب، اختتامیے، فہرست اور ماخذ و مراجع پر مشتمل ہے مقدمے میں ہم نے تین امور پر گفتگو کی ہے۔ پہلا حصہ معنیٰ تفسیر اور تاویل کے الفاظ کے مفاہیم کے فروق و اشتراکات کی وضاحت کرتا ہے۔ دوسرا حصہ تفسیر کے عہد رسالت سے لے کر اس کے ایک مستقل فن کی حیثیت اختیار کرنے کے زمانے تک کا ایک مختصر تاریخی جائزہ ہے۔ تیسرے حصے میں ان تفسیری رجحانات کے بارے میں معلومات فراہم کی گئی ہے جو چھٹی صدی ہجری یعنی زمخشری کے زمانے تک نمودار ہوئے۔ یہ مباحث اس لیے ضروری سمجھے گئے کہ زمخشری کے کام کی حقیقی قدر و قیمت کو تاریخی پس منظر میں متعین کیا جا سکے۔

پہلے باب میں اولاً تحریک اعتزال کا سیاسی و فکری عروج و زوال، چوتھی صدی ہجری میں شیعیت سے اس کی مصالحت اور مملکت اسلامیہ کے مشرقی علاقوں

---

[1] مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۰۱ بالہامش

میں اس کی اشاعت کے بارے میں گفتگو کی گئی ہے۔ ثانیاً زمخشری کی زندگی کے حالات ممکن تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ ان کی علمی فضیلت، عقیدے اور فقہی مسلک پر روشنی ڈالی گئی ہے اور ان کے اساتذہ اور تلامذہ کے بارے میں اطلاعات بہم پہونچائی گئی ہیں۔ ثالثاً زمخشری کی تصانیف پر مفصل کلام کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ کون سی کتابیں چھپ چکی ہیں، کون سی مخطوطات کی شکل میں ملتی ہیں اور کتنی ایسی ہیں جن کے بارے میں یہ خیال ہے کہ وہ ضائع ہو چکی ہیں۔ یہ ساری معلومات اب تک کسی ایک جگہ جمع نہیں کی گئی ہیں۔ رابعاً کشاف کی تالیف کے فوری محرکات پر روشنی ڈالتے ہوئے ہم نے یہ بھی بتایا ہے کہ زمخشری کی تفسیر کا اصل الاصول کیا ہے۔

دوسرے باب میں معتزلہ کے پانچ بنیادی اصول یعنی توحید، عدل، وعد و وعید، المنزلۃ بین المنزلتین اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور ان کے مقتضیات ومضمرات کو پیش نظر رکھ کر نہایت تفصیلی طریقے سے اس امر کو واضح کیا گیا ہے کہ ان اصولوں کو زمخشری نے کس طرح تفسیر میں برتا ہے اور اس کے لیے کیا تکنیک استعمال کی ہے۔

زمخشری قرآن کے اعجاز کو اس کے نظم و اسلوب میں پنہاں بتاتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اعجاز کا ادراک اور اس تک رسائی فنون بلاغت کے سہارے ہی ممکن ہے۔ فنون بلاغت کے ذریعے قرآنی اعجاز کا اثبات و انکشاف ہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے کشاف پورے تفسیری ادب میں منفرد حیثیت رکھتی ہے اور اسی لحاظ سے زمخشری ایک نئے تفسیری رجحان کے بانی کہلائے جاتے ہیں۔ فن تفسیر میں اس رجحان کا داخلہ چھٹی صدی ہجری تک کیوں مؤخر ہوا اس بات کو وجوہ بلاغت کے ایک مجمل تاریخی جائزے کے ذریعے واضح کیا گیا ہے۔ فنون بلاغت کے اصول کا اجراء و انطباق زمخشری نے تفسیر میں کس طرح کیا ہے اس کا تفصیلی جائزہ مختلف عنوانات کے تحت پیش کیا گیا ہے۔ زمخشری نے کن اصولوں کے بارے میں اپنے پیشرو عبدالقاہر الجرجانی کا اتباع کیا ہے اور کون سے طبعزاد اضافے ان میں خود کیے ہیں اس پر بھی گفتگو کی گئی ہے۔ یہ سارے چیزیں تیسرے باب کا موضوع ہیں۔

یہ ایک عام غلط فہمی ہے کہ تفسیر بالماثور کے سلسلے میں معتزلی تفاسیر خصوصاً کشاف کا رویہ عدم اعتنا یا کم از کم سرد مہری کا ہے۔ ہم نے بتایا ہے کہ یہ صحیح نہیں تفسیر بالماثور کے سارے اہم مباحث کو کشاف میں نمایاں جگہ دی گئی ہے۔ ان میں سے بعض امور مثلاً قراءات سبعہ متواترہ کے بارے میں زمخشری کے جو تفردات ہیں انھیں بھی واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ معتزلی تفاسیر کے بارے میں دوسری غلط فہمی یہ ہے کہ یہ تفسیریں خالص عقلی رجحان کی علم بردار ہیں۔ ہم نے بتایا ہے کہ زمخشری نے تفسیر کے عقلی رجحان کو کشاف میں کیا مرتبہ دیا ہے اور اس کی کن حدود کے وہ قائل ہیں یہ ساری بحثیں چھٹے باب میں ملیں گی۔

کشاف کا مرتبہ و مقام تنقید کی نگاہ میں کیا ہے، تفسیر و ادب کے ماہرین نے کشاف کے بارے میں کن رایوں کا اظہار کیا ہے اور زمانۂ تصنیف سے آج تک کشاف پر کیا کام ہوا ہے، ان تینوں امور سے اختتامیہ بحث کرتا ہے۔

اخیر میں عربی، فارسی، اردو اور انگریزی کے ان مآخذ و مراجع کی فہرست ہے جن سے اس کتاب کی تیاری میں مدد لی گئی۔

نامناسب نہ ہوگا اگر اس بات کی وضاحت کر دی جائے کہ عربی عبارتوں کے ترجمے بالالتزام کیوں پیش نہیں کیے گئے۔ بالعموم ایسے مواقع پر ترجمہ ترک کر دیا گیا ہے جہاں بلا واسطہ عربی عبارت ہی درکار تھی یا جہاں یہ محسوس کیا گیا کہ موضوع بحث کی نوعیت کے پیش نظر اس عربی عبارت کا ترجمہ غیر عربی داں حضرات کے لیے فہم مسئلہ کے نقطۂ نظر سے کچھ زیادہ کار آمد نہ ہوگا۔

اس کتاب کی طباعت کے سلسلے میں بالخصوص کاپیوں کی تصحیح کے بارے میں میرے رفقاء کار نے میری جو مدد کی ہے اس کے لیے میں ان کا مشکور ہوں۔ سلطان احمد بھی قابل مبارکباد ہیں جنھوں نے بڑی دیدہ ریزی سے کتابت کا کام کیا اور اپنی جسمانی معذوریوں کے باوجود ہمہ وقت تعاون کے لیے کمربستہ رہے۔ منیجر لیتھو کلر پرنٹرز کی مستعدی کو اس کتاب کی طباعت کے سرانجام دینے میں خاصہ دخل ہے

راقم ان تمام حضرات کا ممنون ہے جنھوں نے اس کتاب کو منظر عام پر

لانے میں کسی بھی شکل میں میرا ہاتھ بٹایا۔

وللہ الحمد فی الاولی والآخرۃ، وھو یھدی الی سواء الصراط والیہ المرجع والمآب، سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون، وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین

فضل الرحمن

دینیات فیکلٹی
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
۱۹۸۲ء

فہرست مضامین (اجمالی)

مقدمہ

ص ۱ تا ص ۹۸

باب اول

زمخشری کے حالات زندگی اور تصانیف

ص ۹۹ تا ص ۱۸۵

باب دوم
کشاف اور اعتزال
ص ۱۸۷ تا ص ۳۰۴

باب سوم
کشاف اور اعجاز القرآن
ص ۳۰۵ تا ص ۴۳۰

باب چہارم
کشاف اور بعض دیگر اہم تفسیری رجحانات
ص ۴۳۱ تا ص ۴۷۸

اختتامیہ

ص ۴۷۹ تا ص ۵۲۳

مصادر و مراجع

فہرست مضامین تفصیلی

مقدمہ

۱۔ معنی تفسیر اور تاویل

۲۔ تفسیر کی ضرورت ابتدا اور تدوین

۳۔ تفسیری رجحانات اور ان کے نمائندے (چھٹی صدی ہجری تک)

باب اول
زمخشری کے حالاتِ زندگی اور تصانیف

۱۔ تحریکِ اعتزال کا مختصر تاریخی پس منظر

۲۔ زمخشری کی زندگی کے حالات

۳۔ تصانیف

۴۔ کشاف کی تالیف کے محرکات

باب دوم
کشاف اور اعتزال

۱۔ توحید

۲۔ عدل

۳ - ۴ ۔ الوعد والوعید اور المنزلۃ بین المنزلتین

۵ - امر بالمعروف و نہی عن المنکر

باب سوم
کشاف اور اعجاز القرآن

۱۔عقیدۂ اعجاز القرآن کا تاریخی پس منظر

۲۔ کشاف اور فن بلاغت کے اصولوں کا عملی انطباق

۳۔ کشاف میں فن بلاغت پر زمخشری کے کام کی نوعیت

باب چہارم

کشاف اور بعض دیگر اہم تفسیری رجحانات

۱۔ کشاف اور تفسیر بالماثور

۲۔ زمخشری کا عقلی طرز تفسیر

اختتامیہ

۱۔ کشاف کے مختلف پہلوؤں کا تنقیدی جائزہ

۲۔ کشاف کے بارے میں ماہرین فن کی رائے

مصادر و مراجع

مقدمہ

(۱) معانی اشیاء کی تعبیر کے تین الفاظ

معنیٰ، تفسیر اور تاویل

اور ان کے مفاہیم

معنی، تفسیر اور تاویل

معنی، تفسیر اور تاویل، یہ تین الفاظ معانی[1] اشیا کی تعبیر کے لیے عربی زبان میں استعمال ہوتے ہیں۔ باوجود لفظی اختلاف کے اپنے مفہوم کے اعتبار سے یہ ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں[2]۔

معنی بولنے والا الفاظ کے ذریعہ جس شئی کا قصد و ارادہ کرتا ہے اسے ان الفاظ کے معنی کا نام دیا جاتا ہے۔ "عنیت بالکلام کذا" کا مطلب "قصدت و عمدت[3]" میں نے فلاں بات کا قصد و ارادہ کیا۔ اور "عنی بالقول کذا" کا مفہوم ہوتا ہے "اراد[4]" و "قصد[5]" اسی بنا پر زمخشری کا کہنا ہے کہ لفظ "معنی" کا اشتقاق اسی محاورے کو پیش نظر رکھ کر ہوا ہے[6]۔ "عنیتُ فلاناً عنیاً" جب کہا جاتا ہے تو مطلب ہوتا ہے "قصدتُہ" میں نے اس کا ارادہ کیا اور "من تعنی بقولك" کا مفہوم "من تقصد" ہوتا ہے[7] "معنی الکلام ومعنیه ومعناته ومعنیته" سب کا ایک ہی مفہوم ہے یعنی مقصد و فحوائے کلام[9]۔

اس لفظ کا استعمال ظاہر کرنے (اظہار) کے مفہوم میں بھی ہوتا ہے چنانچہ "عَنَتِ القربة" اس وقت بولتے ہیں جب مشک پانی کو نہ روک سکے اور اسے ظاہر کردے یعنی پانی باہر نکل جائے[10]۔ اسی طرح "عنوت الشئ" کا مطلب ہوتا ہے "ابدیتہ و اظہرتہ" یعنی میں نے

---

[1] جب مفسرین "قال اصحاب المعانی" الفاظ کے استعمال کرتے ہیں تو ان کی مراد ان مصنفین سے ہوتی ہے جنھوں نے معانی قرآن پر کتابیں لکھی ہیں مثلاً قطرب (م ۲۰۶ھ)، ابوجعفر النحاس (م ۳۳۸ھ)، ابوعبید القاسم بن سلام (م ۲۲۴ھ)، ابوالعباس ثعلب (م ۲۹۱ھ) ابن خیاط (م ۳۲۰ھ)، الرؤاسی (م ۱۹۰ھ)، الفراء (م ۲۰۷ھ)، ابوعبیدہ (م ۲۰۹ھ)، ابوالحسن الاخفش (م ۲۱۵ھ)، ابن درستویہ (م ۳۴۷ھ)، ابن کیسان (م ۲۹۹ھ)، سلمہ بن عاصم (م ۳۱۰ھ)، الزجاج (م ۳۱۱ھ)، الکسائی (م ۱۸۹ھ)، ابن الانباری (م نحو ۳۸۰ھ)، وغیرہ؛ لیکن جب متاخرین یہ الفاظ بولتے ہیں تو ان کی مراد فن معانی کے مصنفین سے ہوتی ہے جو علوم بلاغت کا ایک شعبہ ہے۔ کشف الظنون: علم المعانی؛ الزرکشی: البرہان فی علوم القرآن ۲: ۱۴۶

[2] ابن الفارس: الصاحبی فی اللغة و سنن العرب فی کلامہا ص ۱۶۲ - ۱۶۳

[3] و [4] الصاحبی ص ۱۶۳

[5] و [6] تاج العروس: عنو

[7] القاموس: عنو، عنی؛ لسان العرب؛ عنو

[8] اللسان: عنو

[9] اللسان والتاج: عنو

[10] الصاحبی ص ۱۶۳

اسے ظاہر کر دیا[11]۔ کتاب کے نام کو "عنوان" اسی لیے کہتے ہیں کہ اس سے اس کے محتویات و مشتملات کا اظہار ہوتا ہے[12]۔

اسی طرح اس کا مفہوم باہر نکالنا (اخراج) بھی ہے اور کیونکہ اظہار و اخراج لازم و ملزوم ہیں اس لحاظ سے ان دونوں مفہوموں میں کوئی بڑا فرق نہیں چنانچہ "عنوتُ به وعنوته" کا مطلب "اخرجته" بھی ہوتا ہے اور "اظهرته" بھی۔ جب "اعنی الغیث نبات" یا "اعناه المطر" بولا جائے تو مطلب ہوتا ہے بارش نے نباتات کو باہر نکالا، اگایا، ظاہر کیا[13]۔ نیز "عنت الارض بالنبات" کا مفہوم "اظهرته حسنًا" یعنی خوب اچھی طرح ظاہر کر دیا بھی ہوتا ہے[14]۔ "عنت الارض بنبات حسن" اسی وقت بولتے ہیں جب روئیدگی خوب ہو[15]۔ بقول اللہ فراء[16] و کسائی[17] جب کچھ پیداوار نہ ہو تو کہا جاتا ہے "لم تعن[18] بلادنا بشیئ[19]"، چنانچہ عدی بن زید[20] کا شعر ہے:

دَیَا کُلُّ مَا أَعْنَی الوَلِیُّ فَلَمْ یَلِتْ[21] ... کَأَنَّ بِحَافَاتِ النِّهَاءِ المَزَارِعَا[22]

---

[11] التاج: عنو [12] اللسان والقاموس: عنو، الصاحبی ص ۱۶۳ [13] اللسان والقاموس التاج: عنو [14] راغب الاصفہانی: المفردات فی غریب القرآن: عنا [15] الصاحبی: ۱۶۳

[16] الصاحبی ص ۱۶۳؛ اللسان: عنو [17] یحیی بن زیاد الفراء، نحو و لغت میں کوفہ کے امام، کتاب "معانی القرآن" کے مصنف۔ ۲۰۷ھ میں مکہ کے لیے سفر کرتے ہوئے انتقال ہوا۔ فقیہ و متکلم بھی تھے اور عرب کی جنگوں اور اس کی تاریخ نیز نجوم و طب میں مہارت حاصل تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا میلان اعتزال کی طرف تھا: ارشاد الاریب ۷: ۲۷۶؛ وفیات الاعیان ۲: ۲۸۲؛ ابن الندیم (طبعۃ طوجل) ۶۶-۶۷؛ غایۃ النہایۃ ۲: ۳۷۱؛ نزہۃ الالباء ۱۲۶؛ تہذیب التہذیب ۱۱: ۲۱۲؛ تاریخ بغداد ۱۴: ۱۴۹؛ الاعلام ۹: ۱۷۸ [18] علی بن حمزۃ بن عبد اللہ الاسدی بالولاء الکوفی، ابو الحسن الکسائی (م ۱۸۹)؛ لغت، نحو اور قرات کے امام۔ بغداد میں رہے۔ رے میں ستر سال کی عمر میں وفات پائی: غایۃ النہایۃ ۱: ۵۳۵؛ وفیات الاعیان ۱: ۳۳۰؛ تاریخ بغداد ۱۱: ۴۰۳؛ نزہۃ الالباء ۸۱؛ انباہ الرواۃ ۲: ۲۵۶؛ الاعلام ۵: ۹۳ [19] الازہری: لم تَعْنُ اور لم تَعْنِ دونوں صحیح ہیں؛ ابن سیدہ نے بتایا ہے کہ یہ کلمہ واوی بھی ہے اور یائی بھی دیکھیے:۔ اللسان: عنو [20] اللسان: عنو

[21] عدی بن زید بن حماد بن زید العبادی التمیمی (م نحو ۳۵ ق ھ)؛ مشہور جاہلی شاعر، ہرمز بن انوشروان نے اسے رومی شہنشاہ طیبریس ثانی کے پاس سفیر بنا کر بھیجا تھا۔ ہند بنت النعمان بن المنذر سے شادی کی، بعد میں نعمان نے ناراض ہو کر قید کر دیا پھر قتل کرا دیا۔ ابن قتیبہ کا اس کے بارے میں قول ہے "کان یسکن الحیرة و یدخل الاریاف فثقل لسانه، وعلماء العربية لایرون شعره حجة" الاعلام ۵: ۹ [22] فلم یلت ای فلم ینقص منه شیئا: اللسان

[23] اللسان: عنو

اور ذوالرمہ[24] نے کہا ہے۔

وَلَمْ يَبْقَ بِالْخَلْصَاءِ مِمَّا عَنَتْ بِهِ   مِنَ الرُّطْبِ إِلَّا يُبْسُهَا وَهَجِيرُهَا[25]

اخراج و اظہار کے اسی مفہوم کو پیش نظر رکھ کر اس مادہ سے 'معنی' کا لفظ بنا لیا گیا ہے[25]۔ چنانچہ معنی اس چیز کے اظہار کو کہتے ہیں جس کو لفظ متضمن ہو "اظہار ما تضمن اللفظ"[26] یا معنی اس چیز کا نام ہے جس کا افادہ کرتا ہے "الشیئ الذی یفید ہ اللفظ" کہا جاتا ہے۔ "لم تعن ہذہ الارض" یعنی "لم تفد"[28]۔

لسان العرب میں معنی کا ایک مفہوم "انجام کار" بھی بتایا گیا ہے "معنی کل شیئ محنتہ وحالہ التی یصیر الیہا امرہ"[29] اس طرح معنی اس مقصد اور مراد کا نام ہے جس کا اظہار بولنے والے کے الفاظ سے ہوتا ہے اور الفاظ ہی کی وساطت سے اس تک رسائی ہوتی ہو۔

تفسیر لغوی اعتبار سے اس کی اصل "فسر" ہے جس کے باب تفعیل سے یہ آتا ہے "فسر" و "تفسیر" دونوں ہم معنی ہیں اور اظہار، بیان، کشف، ابانۃ، ایضاح اور تبیین کے لیے استعمال ہوتے ہیں[30]۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے قرآن مجید کے فقرے "احسن تفسیرا"[31] کا مطلب "تفصیلا" روایت کیا گیا ہے[32]۔ ابن فارس نے اسی کو اختیار کیا ہے[33]۔ اس طرح تفسیر کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ الفاظ سے جو کچھ مراد ہو اس کی وضاحت اور تشریح[34] "تفسیر" اور "استفسار" بھی ہم مادہ ہیں۔ جب کہا جائے "استفسرتہ کذا" تو اس کا مطلب ہوتا ہے "سالتہ

---

[24] غیلان بن عقبۃ بن نہیس بن مسعود العدوی، من مضر، الحارث، ذوالرمۃ (۷۷ - ۱۱۷ھ) اپنے زمانہ کے طبقۂ ثانیہ کے اونچے مرتبے کے شاعروں میں سے ہے۔ وفیات الأعیان ۱: ۴۰۴؛ خزانۃ الادب للبغدادی ۱: ۵۱؛ الأعلام ۵: ۲۲۰ [25] اللسان: عنو [26] المفردات: عنا؛ الصاحبی ص ۱۶۳؛ التاج (عنو) میں بھی اس اشتقاق کے قول کی نسبت راغب کی طرف کی گئی ہے [27] المفردات نیز التاج
[28] الصاحبی ص ۱۶۳ [29] اللسان: عنی [30] القاموس: الفسر: الابانۃ وکشف المغطی کالتفسیر (تاج العروس میں ان معنوں کو ابن الاعرابی سے منسوب کیا ہے دیکھیے: فسر)؛ اللسان: الفسر: البیان، فسرہ: ابانہ، والتفسیر مثلہ؛ مختار الصحاح: فسر؛ الزرکشی: البرہان ۲: ۱۴۷؛ السیوطی؛ الاتقان ۲: ۱۷۳؛ مناہل العرفان ۱: ۴۷۰؛ ابن فارس نے "الصاحبی" میں "الفسر" کا مفہوم "البیان" بتا کر اسے خلیل سے منسوب کیا ہے دیکھیے ص ۱۶۳ - ۱۶۴ [31] سورۃ الفرقان ۱: ۳۳
[32] تفسیر ابن جریر الطبری ۱۹: ۸ المطبعۃ المیمنۃ [33] الصاحبی ص ۱۶۳
[34] تاج العروس میں "فسر" کے معنی "البصائر" کے حوالے سے "کشف المعنی المعقول" بتائے ہیں جس سے مفہوم میں خصوص پیدا ہو جاتا ہے۔

ان یفسرہ لی[۲۵]" ابن فارس نے بتایا ہے کہ اس لفظ کا اشتقاق "فسر الطبیب للماء اذا نظر الیہ" سے ہوا ہے[۳۰]۔ طبیب کے اس طرح دیکھ بھال کر مرض کی تشخیص کرنے کو "تفسرہ"[۳۷]، بھی کہتے ہیں اور اس مفہوم کے اعتبار سے "تفسرہ" کو "فسر" کا ہم معنی[۳۸] اور "تفسیر" کو "تفسرہ" سے مشتق بتایا جاتا ہے[۳۹]۔ اور جس چیز سے کسی بات کا مطلب سمجھ میں آئے اس شئی کو اس بات کا "تفسرہ" کہتے ہیں[۴۰]۔ اس طرح تفسیر کو اس سے مشتق قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح طبیب مریض کو دیکھ بھال کر مرض سے پردہ ہٹاتا ہے اسی طرح مفسر قرآن مجید کی آیات کی شان نزول بتا کر ان سے متعلقہ واقعات کو پیش کرکے اور ان کے معنی کی وضاحت اور شرح کرکے ان آیات کے مفہوم سے پردہ ہٹاتا ہے لیکن "تفسرہ" کا لفظ تفسیر کی لغوی اصل بتانے میں یہ بڑا اشکال ہے کہ خود اس لفظ "تفسرہ" کو بعض ماہرین لغت نے مولد قرار دیا ہے مثلاً جوہری[۴۱] کا کہنا ہے "اظنہ مولداً"[۴۲]

یہ بھی کہا گیا ہے کہ "فسر" "سفر" کا مقلوب ہے[۴۳] جو "فسر" ہی کی طرح کھولنے اور ظاہر کرنے کا مفہوم رکھتا ہے[۴۴]۔ چنانچہ جب عورت چہرے سے پردہ ہٹا دے تو کہا جاتا ہے "سفرت امرأۃ سفوراً وھی سافرۃ"[۴۵] اور جب صبح کا اجالا خوب پھیل جائے تو کہتے ہیں "اسفر الصبح"[۴۶]۔ قرآن مجید

---

[۳۵] التاج: فسر [۳۶] الصاحبی ص ۱۶۴ [۳۷] اللسان: وقیل التفسرۃ البول الذی یستدل به علی المرض وینظر فیہ الاطباء ویستدلون بلونہ علی علۃ العلیل وھو اسم کالتھنیۃ؛ البرہان ۲: ۱۴۷: وھی القلیل من الماء الذی ینظر فیہ الاطباء؛ المفردات: ومنہ قیل لما ینبئ عنہ البول تفسرہ، وسمی بھا قارورۃ الماء؛ القاموس: وھی البول یستدل بہ علی المرض۔

[۳۸] الفسر نظر الطبیب الی الماء کالتفسرۃ؛ القاموس واللسان: فسر؛ الصاحبی ص ۱۶۴

[۳۹] الصاحبی ص ۱۶۴؛ البرہان ۲: ۱۴۷؛ [۴۰] اللسان: وکل شئی یعرف بہ تفسیر الشئی ومعناہ فھو تفسرتہ، وفی البصائر کل ما ترجم عن حال الشئی فھو تفسرتہ [۴۱] ابو نصر اسماعیل بن حماد الجوہری لغت اور ادب کے امام، لغت کی مشہور کتاب "الصحاح" کے مصنف ۳۹۳ھ میں وفات پائی۔ بغیۃ الوعاۃ ص ۱۹۵؛ معجم الادباء ۲: ۲۶۹؛ انباہ الرواۃ ۱: ۱۹۴ (جوہری کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے اڑنے کی کوشش انہوں نے کی اور اسی میں موت واقع ہوئی)۔

[۴۲] القاموس، اللسان، التاج: فسر

[۴۳] البرہان ۲: ۱۴۷؛ الاتقان ۲: ۱۴۷

[۴۴] راغب اصفہانی نے بتایا ہے کہ دونوں لفظ متقارب المعنی ہیں تاہم دونوں میں یہ فرق ہے کہ "سفر" (پردہ ہٹانا) مادی اشیاء کے کشف و اظہار کے لیے "اسفار" رنگوں کے ظاہر ہونے کے لئے اور "فسر" معانی کی وضاحت کے لیے مخصوص ہے: المفردات: فسر و سفر

[۴۵] القاموس: فھی سافر [۴۶] القاموس: سفر: البرہان ۲: ۱۴۷

میں " والصبح اذا اسفر"[۴۷] اور حدیث میں "اسفروا بالفجر"[۴۸] کے جملے اسی مفہوم کو ظاہر کرتے ہیں " فسر" کے "سفر" سے مقلوب ہونے کے بارے میں محمود آلوسی[۴۹] کا کہنا ہے کہ یہ بات کچھ سمجھ میں نہیں آتی[۵۰]

تفسیر کا ایک مفہوم یہ بھی ہے کہ گھوڑے کی زین وغیرہ اتار کر اسے چھوڑ دینا تاکہ آزادی سے گھومے پھرے (التعریۃ للانطلاق) چنانچہ " فسرت الفرس" میں یہی معنی ملحوظ ہیں۔[۵۱] محمود آلوسی کا کہنا ہے کہ یہ مفہوم بھی "کشف" ہی کی طرف راجع ہے اور نہ صرف یہ بلکہ لفظ " فسر" کی تمام تعریفات میں کسی نہ کسی پہلو سے "کشف" کا مفہوم موجود ہے۔[۵۲] ان سب تشریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ تفسیر کا لفظ از روئے لغت کشف حسی اور کشف عن المعانی المعقولۃ دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے لیکن پہلے کے مقابلے میں دوسرے مفہوم میں اس کا استعمال کہیں زیادہ کیا جاتا ہے۔

اپنے اصطلاحی معنی میں لفظ "تفسیر" قرآن مجید کی تشریح و توضیح اور اس مقدس کتاب کی وضاحت کے مبادی اور تتمات کے لیے مخصوص ہے۔ اس اعتبار سے تفسیر کی جو تعریفیں کی گئی ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں۔

تفسیر اس علم کا نام ہے جس میں حسب ذیل امور پر گفتگو کی جاتی ہے: قرآن مجید کے الفاظ کی ادائگی کی کیفیت، ان الفاظ کے مدلولات، انفرادی اور ترکیبی حالت میں ان کے احکام، حالت ترکیبی میں ان سے کیا معنی مراد لیے جائیں، علاوہ بریں ان سب امور کے تتمے یعنی نسخ اور سبب نزول کی وضاحت. قرآن نے جن واقعات کو مبہم چھوڑ دیا ہے اس کی تفصیل وغیرہ۔ یہ[۵۳]

---

[۴۷] سورۃ المدثر: ۳۴ [۴۸] ترمذی، کتاب الصلوۃ: ۲؛ نسائی، مواقیت: ۲۷

[۴۹] محمود بن عبداللہ الحسینی الآلوسی (الکبیر) شہاب الدین ابوالثنا البغدادی (۱۲۱۷-۱۲۷۰ھ) مشہور زمانہ مفسر، محدث، ادیب۔ (آلوسی نسبت ہے جزیرہ آلوس کی طرف جو وسط نہر فرات میں واقع ہے)۔ آپ کی تصانیف میں تفسیر "روح المعانی" بہت مشہور ہوئی الأعلام ۸: ۵۳

[۵۰] والقول بانه مقلوب السفر مما لا یسفر له وجه تفسیر روح المعانی ۱: ۴

[۵۱] ابوحیان: البحر المحیط ۱: ۱۳ [۵۲] روح المعانی ۱: ۴

[۵۳] اس تعریف میں ادائیگی الفاظ کی کیفیت میں علم قراءت، مدلولات الفاظ میں علم لغت، انفرادی اور ترکیبی حالت کے احکام میں صرف و نحو، بیان و بلاغت، حالت ترکیبی میں جن معنی پر محمول کیا جائے گا اس میں دلالت حقیقی اور دلالت مجازی سب کچھ شامل ہو جاتا ہے۔ دیکھیے الاتقان ۲: ۱۷۴

تعریف ابوحیان الاندلسی[۵۴] کی پیش کی ہوئی ہے[۵۵] اور محمود آلوسی نے اسی کو اختیار کیا ہے[۵۶]۔ زرکشی[۵۷] نے بتایا ہے کہ تفسیر وہ علم ہے جس کے ذریعہ اللہ کی اس کتاب کا علم و فہم میسر ہوتا ہے جو اس کے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی، جس کی وساطت سے اس کتاب الٰہی کے معانی کی وضاحت ہوتی ہے اور اس کے احکام اور حکمتوں کا استخراج کیا جاتا ہے، اس علم میں لغت، صرف،

---

[۵۴] اثیرالدین ابو حیان محمد بن یوسف بن علی بن یوسف بن حیان الاندلسی الغرناطی الجیانی النفزی معروف بہ ابوحیان النحوی (۶۵۴ - ۷۴۵ھ): تفسیر البحر المحیط (مطبعۃ السعادۃ بمصر ۱۳۲۸ھ) کے مصنف، عربیت، تفسیر، حدیث، تراجم اور لغات کے ماہرین میں سے ہیں۔ غرناطہ میں پیدا ہوئے بعد میں قاہرہ میں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات پائی۔ شاعر بھی تھے۔ الدرر الکامنۃ ۴: ۳۰۲؛ بغیۃ الوعاۃ ۱۲۱؛ فوات الوفیات ۲: ۲۸۲؛ غایۃ النہایۃ ۲: ۲۸۵؛ شذرات الذہب ۶: ۱۴۵؛ النجوم الزاہرۃ ۱۰: ۱۱۱؛ طبقات السبکی ۶: ۳۱؛ الأعلام ۸: ۲۶؛ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ۱: ۱۲۲؛ بروکلمن ۲: ۱۳۳ (۱۰۹)؛ تکملہ ۲: ۱۳۵

[۵۵] ابوحیان نے البحر المحیط میں تفسیر کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے "علم یبحث فیه عن کیفیة النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها، واحکام الافرادیة والترکیبیة ومعانیها التی تحمل علیها حالة الترکیب، وتتمات لذلك" پھر اس کی تفصیل بیان کی ہے "فقولنا "علم" هو جنس یشمل سائر العلوم؛ وقولنا "یبحث عن کیفیة النطق بالفاظ القرآن" هذا هو علم القراءات؛ وقولنا "ومدلولاتها" ای مدلولات تلك الالفاظ، وهذا هو علم اللغة الذی یحتاج الیه فی هذا العلم؛ وقولنا "واحکامها الافرادیة والترکیبیة" هذا یشمل علم التصریف وعلم الاعراب وعلم البیان وعلم البدیع؛ وقولنا "ومعانیها التی تحمل علیها حالة الترکیب" یشمل ما دلالته علیه بالحقیقة، وما دلالته علیه بالمجاز، فان الترکیب قد یقتضی بظاهره شیئاً ویصد عن الحمل علی الظاهر صاد فیحتاج لاجل ذلك ان یحمل علی غیر الظاهر وهو المجاز، وقولنا "وتتمات لذلك" هو معرفة النسخ وسبب النزول وقصة توضح بعض ما ابهم فی القرآن، ونحو ذلك" البحر المحیط ۱: ۱۳-۱۴

[۵۶] روح ۱: ۴؛ آلوسی نے ابو حیان کا نام نہیں لیا ہے صرف یہ کہا ہے "ورسموه بانه علم..."

[۵۷] محمد بن بہادر بن عبداللہ الزرکشی، ابوعبداللہ، بدرالدین (۷۴۵ - ۷۹۴ھ) شافعی فقیہ اور اصولی۔ ترکی الاصل ہیں۔ مصر میں پیدا ہوئے وہیں وفات پائی۔ شیخ جمال الدین الاسنوی اور ابن کثیر کے شاگرد ہیں۔ ان کی 'البرہان فی علوم القرآن' بڑے معرکہ کی تصنیف ہے اور جلال الدین سیوطی کی 'الاتقان' کے اہم ترین مآخذ میں سے ہے: حسن المحاضرۃ ۱: ۱۸۵؛ الدرر الکامنۃ ۳: ۳۹۷؛ شذرات الذہب فی اخبار من ذہب ۶: ۳۳۵

بیان، اصول فقہ اور قراءات سے مدد لی جاتی ہے اور اسباب نزول اور ناسخ و منسوخ کے جاننے کی ضرورت پڑتی ہے[۵۸]

تاویل تاویل کی اصل لغوی اعتبار سے اَول ہے جس کے معنی رجوع ہونے، پھرنے، واپس ہو جانے اور لوٹنے کے ہیں "آل الشئ الیہ یؤول اَولاً ومآلاً" کا مطلب "رجع وعاد" ہوتا ہے اور جب "الی" کے بجائے "عن" کا صلہ استعمال ہو تو مطلب ہوگا کسی چیز سے واپس لوٹنا (ارتد) "اُلتُ عن الشئ" کا مفہوم اسی بنا پر "ارتددت" ہوتا ہے[۵۹]۔ حدیث میں آتا ہے "من صام الدھر فلا صام ولا آل" ای "لا رجع الی الخیر" اسی طرح خزیمۃ السلمی کی حدیث میں "آل" اسی معنی میں آیا ہے "حتی آل السلامی" ای "رجع الیہ"۔ عربی میں کہا جاتا ہے "طبخت النبیذ حتی آل الی الثلث او الربع" ای "رجع"۔ الباہلی[۶۰] کے اس شعر میں:

حتی اذا اُمْعِرُوا صَفْقَیْ مَبَاءَتِہِمْ ۔۔۔ وَجَرَّدَ الخَطْبُ اَثْبَاجَ الجَرَاثِیمِ

آلُوا الجِمَالَ ھَرَامِیلَ العِفَاءِ بِھَا ۔۔۔ عَلَی المَنَاکِبِ رَیْعٌ غَیْرُ مَجْلُومِ

"آلوا الجمال" کا مفہوم "ردوھا لیرتحلوا علیھا" بتایا گیا ہے۔

الفارسی[۶۱] کا قول ہے کہ پارہ سنگ کا نام اِیَّل یا اَیِّل پڑنے کی وجہ یہی ہے کہ وہ پہاڑ کی پناہ پکڑتا ہے "لمآلہ الی الجبل یتحصن فیہ"[۶۲] واپس ہونے اور لوٹنے کی جگہ کو "موئل"[۶۳] کہا جاتا ہے[۶۴]

---

[۵۸] یہ تعریف سیوطی نے الاتقان ۲: ۱۷۴ میں زرکشی سے منسوب کی ہے مگر زرکشی کی "البرہان" میں تفسیر کی تعریف ان الفاظ کے ساتھ نہیں ملتی مفہوم البتہ ملتا جلتا ہے دیکھیے البرہان ۲: ۱۴۸، علم تفسیر کی بعض دوسری تعریفات مناہل العرفان (۱: ۴۷۱) اور نواب صدیق حسن خاں کی "اکسیر فی اصول التفسیر" (مطبع نظامی کانپور ۱۲۹۱ھ ص ۵۲ - ۵۳) میں ملتی ہیں۔ "اکسیر" میں قطب الدین رازی کی تعریف اس پر ایرادات، تفتازانی کی تعریف اور اس پر اعتراضات وغیرہ بھی دیے ہیں۔ [۵۹] القاموس، اللسان، التاج، المفردات: اَول۔

[۶۰] محمد بن حازم بن عمرو الباہلی بالولاء، ابو جعفر (م نحو ۲۱۵ھ) شاعر، ہجو کے لیے مشہور ہے۔ سوائے مامون عباسی کے کسی کی مدح نہیں کی۔ بصرہ میں پیدا ہوا وہیں پرورش پائی بغداد میں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات پائی۔ تاریخ بغداد ۲۔ ۲۹۵، الاعلام ۶: ۳۰۳ [۶۱] الحسن بن احمد بن عبد الغفار الفارسی الاصل، ابو علی (۲۸۸ - ۳۷۷) عربیت کے اماموں میں سے ہیں، ابن جنی ان کے شاگردوں میں ہیں کہا جاتا ہے کہ اعتزال کی طرف رجحان تھا: وفیات الاعیان ۱: ۱۳۱؛ تاریخ بغداد ۷: ۲۷۵؛ الاعلام ۲: ۱۹۴

[۶۲] اللسان: الاَول (احادیث، باہلی کا شعر اور فارسی کا قول سب اللسان سے ماخوذ ہیں)

[۶۳] المفردات: اَول [۶۴] موئل اور مآل کی مشارکت اشتقاق کبیر کے لحاظ سے ہے کیونکہ موئل وال سے اور مآل اَول سے مشتق ہے۔

تاویل اسی لفظ آول کے باب تفعیل سے ہے اور مذکورہ مفہوم کو ہی ظاہر کرتا ہے یعنی پھیر دینا، لوٹا دینا، راجع کر دینا۔[65] ابن الاثیر[66] نے کہا ہے "تاویل" "آل الشئ یؤول الی کذا" سے مشتق ہے جس کے معنی "رجع وصار الیه"[67] کے ہیں[68] "اولته فآل" کا مطلب "صرفته فانصرف" ہوتا ہے[69] اسی بنا پر ابن الاثیر نے تاویل کا مطلب بتایا ہے[70] کہ ظاہر لفظ کو اس کی وضع اصلی سے کسی دلیل کے پیش نظر ایسے مفہوم کی طرف منتقل کر دینا کہ اگر وہ دلیل نہ ہوتی تو ظاہر لفظ کو ترک کرنا درست نہ ہوتا۔[71] حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ اس حدیث میں "کان النبی صلی اللہ علیه وسلم یکثران یقول فی رکوعه وسجوده سبحانک اللهم وبحمدک یتأول القرآن" یتأول القرآن سے مراد یہی ہے کہ آنحضور علیه الصلوٰۃ والسلام کا یہ کہنا قول باری تعالیٰ "فسبح بحمد ربك واستغفره" کی طرف راجع اور اسی سے ماخوذ ہے[72]

ابو منصور[73] کا قول ہے "اُلت الشئ اُؤوله" اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی چیز کو اکٹھا کر کے اسے صحیح و درست کر دیا جائے (اذا جمعته واصلحته) چنانچہ تاویل کے معنی ہیں "جمع معانی الفاظ اشکلت بلفظ واضح لا اشکال فیه" یعنی ایسے الفاظ کے معانی کو جن کے سمجھنے میں دشواری پیش آ رہی ہو کسی ایسے واضح لفظ کے ذریعہ مجتمع کر دیا جائے جس میں کوئی گنجلک اور پیچیدگی نہ ہو۔

---

۶۵ اللسان: أول ۶۶ المبارک بن محمد بن محمد بن عبد الکریم الشیبانی الجزری، ابو السعادات مجد الدین (۵۴۴ھ - ۶۰۶ھ): محدث، لغوی اور اصولی، مرض نقرس کی وجہ سے ہاتھ پاؤں کو حرکت دینے سے معذور رہے۔ اسی حال میں اپنی ساری کتابیں تصنیف کیں۔ "النهایة فی غریب الحدیث" "جامع الاصول فی احادیث الرسول" ان کی مشہور کتابیں ہیں۔ ابن الاثیر المؤرخ ابن الاثیر الکاتب کے بھائی ہیں۔ بغیة الوعاة ۳۸۵؛ وفیات الأعیان ۱: ۴۴۱؛ ارشاد الأریب ۶: ۲۳۸؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۶۰۷؛ الأعلام ۶: ۱۵۲ ۶۷ اللسان أول ۶۸ اشتقاق صغیر کے لحاظ سے أول کی مشارکت الآل سے ہے "فان آل الشخص من یؤول الیه" ۶۹ البرهان ۲: ۱۴۸ ۷۰ اللسان: اول

۷۱ اسی کے ہم معنی اقوال مرتضی الزبیدی (م ۱۲۰۵ھ) نے دوسرے حضرات سے بھی نقل کیے ہیں، مثلاً صاحب "جمع الجوامع" کا قول ہے "هو حمل الظاهر علی المحتمل المرجوح، فان حمل لدلیل فصحیح، او لما یظن دلیلا ففاسد او لا لشئ فلعب لا تاویل" یا ابن الکمال کا کہنا ہے "التاویل صرف الآیة عن معناها الظاهر الی معنی تحتمله اذا کان المحتمل الذی تصرف الیه موافقا للکتاب والسنة"؛ تاج العروس: أول ۷۲ التاج: أول

۷۳ موہوب بن احمد بن محمد بن الخضر ابن الحسن، ابو منصور ابن الجوالیقی (۴۶۶ھ - ۵۴۰ھ) عربی زبان و ادب کے ماہر، پیدائش و وفات بغداد میں ہوئی۔ ابن القفطی کا کہنا ہے کہ وہ فخر بغداد تھے خلیفہ مقتفی باللہ عباسی کے امام تھے۔ وفیات الأعیان ۲: ۱۴۲؛ بغیة الوعاة ۴۰۱؛ إنباه الرواة ۳: ۳۳۵؛ الأعلام ۸: ۲۹۳

ابو عبیدہ[43] کا قول یہ ہے کہ تأویل کے معنی "المرجع والمصیر" کے ہیں اور یہ "آل یؤول الی کذا ای صار الیہ" سے ماخوذ ہے "اولتہ" کا مطلب "صیرتہ الیہ" ہے یعنی میں نے اسے اس تک پہونچا دیا[44]۔ جوہری، ابو اسحاق[45] اور صاغانی[46] صاحب العباب کا بھی یہی کہنا ہے کہ تأویل کا مطلب "تفسیر ما یؤول الیہ الشئی" ہے یعنی کسی چیز کا جو مآل کار اور انجام ہے اسے وضاحت سے پیش کر دینا[47]۔ اس طرح تأویل میں مآل، انجام کار، آخر امر، نتیجہ، منتہائے مقصود ان سب کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ ابن فارس[48] کا قول ہے کہ جب "الی ای شئی مآل ھذا الامر" کہا جاتا ہے تو اس کا مفہوم

---

[43] معمر بن المثنی التیمی بالولاء، البصری ابو عبیدہ النحوی (۱۱۰ - ۲۰۹ھ) پیدائش و وفات بصرہ میں ہوئی عربی زبان و ادب کے امام ہیں ہارون الرشید کے استاذ رہے ہیں امام اہل اعتزال جاحظ کا ان کے بارے میں کہنا ہے "روئے زمین پر سارے علوم میں ان سے بڑا کوئی عالم نہ تھا۔ اباضی، شعوبی اور حافظ حدیث تھے"۔ مگر امام اہل سنت ابن قتیبہ کہتے ہیں "عربوں سے عداوت رکھتے تھے اور ان کے مثالب میں کئی کتابیں لکھیں۔ جب انتقال ہوا تو جنازے پر کوئی نہ آیا کیونکہ معاصرین پر بڑی سخت تنقید کرتے تھے۔ وسعت علم کے باوجود حال یہ تھا کہ بعض اوقات شعر کہتے تو اس کا وزن درست نہ ہوتا اور جب قرآن کریم دیکھ کر پڑھتے تو اس میں غلطی کر جاتے۔ قریب دو سو کتابیں تالیف کیں وفیات الأعیان ۲: ۱۰۵؛ ارشاد الأریب ۷: ۱۶۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۳۳۸؛ بغیۃ الوعاۃ ۳۹۵؛ میزان الاعتدال ۳: ۱۸۹؛ تاریخ بغداد ۱۳: ۲۵۲؛ تہذیب التہذیب ۱۰: ۲۴۶؛ نزہۃ الألباء ۱۳۷؛ مجاز القرآن: مقدمۃ الجزء الاول؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۱۶۲؛ الأعلام ۸: ۱۹۱؛ مجلۃ المجمع العلمی العربی ۷: ۵۵۳

[44] اللسان: آ ذل

[45] احمد بن محمد بن ابراہیم الثعلبی النیسابوری (ابو اسحاق) (م ۴۲۷ھ) مفسر، مقری، ادیب مشہور تفسیر "العرائس" کے مصنف: وفیات ۱: ۲۶؛ معجم الأدباء ۵: ۳۶؛ طبقات المفسرین ۵؛ معجم المؤلفین ۲: ۶۰

[46] الحسن بن محمد بن الحسن بن حیدر العلوی العمری الصاغانی (ویقال الصغانی) رضی الدین (۵۷۷ - ۶۵۰ھ): اپنے زمانے میں عربی زبان کے سب سے بڑے عالم ہندی نژاد فقیہ و محدث تھے۔ بعد میں بغداد چلے گئے وہیں وفات پائی "العباب" لغت میں ابن العلقمی وزیر مستعصم عباسی کے لیے تالیف کی تھی، حدیث میں ان کی کتاب "مشارق الانوار" مشہور ہے: الفوائد البہیۃ ۶۳؛ النجوم الزاہرۃ ۷: ۲۶؛ الجواہر المضیئۃ ۱: ۲۰۱؛ نزہۃ الخواطر ۱: ۱۳۷؛ الأعلام ۲: ۲۳۲؛ بغیۃ الوعاۃ ۲۲۷؛ معجم الأدباء ۹: ۱۸۹؛ تاج التراجم ۱۷؛ معجم المؤلفین ۳: ۲۷۹

[47] ابو اسحاق کا قول اللسان و مختار الصحاح (آ ذل) سے اور صاغانی کا قول التاج (آ ذل) سے نقل کیا گیا ہے۔

[48] احمد بن فارس بن زکریا القزوینی الرازی، ابو الحسین (۳۲۹ - ۳۹۵ھ): عربی زبان و ادب کے امام۔ بدیع الزماں الہمذانی اور صاحب بن عباد ان کے شاگرد وں میں ہیں۔ قزوینی الاصل ہیں وفات رے میں ہوئی "مقاییس اللغۃ" اور "الصاحبی" ان کی مشہور کتابیں ہیں: وفیات الأعیان ۱: ۳۵؛ نزہۃ الالباء ۳۹۲؛ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱: ۴۴۷؛ الأعلام ۱: ۱۸۴

"مصیرہ و آخرہ و عقباہ" ہوتا ہے[۷۹]۔ راغب اصفہانی[۸۰] نے بھی تاویل کے معنی "رد الشیٔ الی الغایۃ المرادۃ منہ علماً کان او فعلاً" بتاتے ہیں یعنی کسی چیز کو اس کے منتہائے مقصود تک پہونچا دینا[۸۱]۔ "فما تاویل ھذا الکلام" کے معنی بدر الدین زرکشی کے نزدیک "إلام تؤول العاقبۃ فی المراد بہ ہیں[۸۲]۔ "یوم یأتی تاویلہ" (الاعراف ۵۳) کا مفہوم "تکشف عاقبتہ"[۸۳] یا "بیان الذی ھو غایتہ المقصودۃ منہ"[۸۴] بتایا گیا ہے اور "ولما یأتھم تاویلہ (سورہ یونس: ۳۹) کا مطلب "لم یأتھم ما یؤول الیہ امرھم فی التکذیب من العقوبۃ"[۸۵] قرار دیا گیا ہے۔ ابو اسحاق سے منقول ہے کہ "ھل ینظرون الا تأویلہ" (سورہ اعراف: ۵۲) کا مطلب "ما ینظرون الا ما یؤول الیہ امرھم من البعث"[۸۶] ہے۔ "وما یعلم تأویلہ الا اللہ"[۸۷] میں ابن فارس لکھتا ہے۔ "ای لا یعلم الآجال والمدد الا اللہ لأن القوم قالوا فی مدۃ ھذہ الملۃ ما قالوہ فاعلموا ان مآل الامر وعقباہ لا یعلمہ الا اللہ"[۸۸]
اعشی کے اس شعر میں

علی انھا کانت تأوّل حُبّھا تأوّلَ رِبْعِیّ السّقاب فَاَصْحَبا

"تأول حبھا" کا مطلب ابن فارس نے "میری محبت کا نتیجہ اور اس کا انجام"[۸۸] بتایا ہے اور صاحب تاج العروس نے ابوعبیدہ کے قول کے مطابق "تفسیرہ ومرجعہ"[۸۹]۔

بعض حضرات کا یہ کہنا ہے کہ تاویل کی لغوی اصل "الایالۃ"[۹۰] ہے جس کے معنی "السیاسۃ"[۹۱] یعنی درست کرنا، بہتر بنانا، مصلحت ملحوظ رکھنا اور مآل اندیشی سے کام لینا ہیں[۹۲]۔ گویا کسی کلام کی تاویل کرنے والا اور اس کلام کی رعایت ملحوظ رکھ کر اسے ٹھیک اور درست کر رہا ہے اور معانی کو ان کی مناسب جگہوں پر رکھ رہا ہے[۹۳]۔ اس مسلک کے بارے میں محمود آلوسی کا تبصرہ ہے کہ یہ کہنا کہ تاویل "الایالۃ"

[۷۹] الصاحبی ص ۱۶۲ [۸۰] الحسین بن محمد بن المفضل، ابو الاصفہانی المعروف بالراغب (م ۵۰۲ھ) ادیب اور لغوی، ان کی "المفردات فی غریب القرآن" مشہور زمانہ کتاب ہے: الأعلام ۲: ۲۷۹؛ معجم المؤلفین ۴: ۵۹، ۱۳: ۳۸۳ [۸۱] المفردات: أول [۸۲] و [۸۳] البرہان ۲: ۱۴۸
[۸۴] المفردات: أول [۸۵] اللسان: أول [۸۶] اللسان: أول
[۸۷] و [۸۸] الصاحبی ص ۱۶۴ [۸۹] التاج: أول [۹۰] البرہان ۲: ۱۴۸؛ الاتقان ۲: ۱۷۳
[۹۱] المفردات: الأول: السیاسۃ التی تراعا مآلھا، نیز دیکھیے الزمخشری: اساس البلاغۃ ۱: ۱۵
[۹۲] القاموس: آل الملک رعیتہ إیالا: ساسھم؛ التاج (أول): ساسھم وأحسن رعایتھم؛ آل المال أوّلا: أصلحہ وساسہ
[۹۳] البرہان ۲: ۱۴۸؛ الاتقان ۲: ۱۷۳

سے ماخوذ ہے ہوائی باتیں ہیں۔[۹۴]

متکلمین اور علمائے متاخرین کی اصطلاح میں تأویل کا مفہوم بالکل دوسرا ہے۔ ان کے نزدیک تأویل وہ مفہوم ہے جو خلف نے کتاب وسنت کی متشابہ نصوص کو ان کے ظاہری معنی سے اس طرح پھیر کر نکالا ہے کہ وہ تشبیہ وتجسیم باری تعالیٰ کے شائبہ سے پاک اور تنزیہ کامل کے تصور سے ہم آہنگ ہے۔[۹۵]

---

۹۴ «لیس بشیئ» روح المعانی ۱: ۲

۹۵ وضاحت کے لیے دیکھیے: امام غزالی "إلجام العوام عن علم الکلام" اور "التفرقة بین الاسلام والزندقة"؛ امام رازی: "اساس التقدیس"؛ "سعد الدین تفتازانی": "شرح مقاصد"۔ امام ابن تیمیہ نے زندگی بھر تأویل کے اس مفہوم کے خلاف جد وجہد کی۔ ان کی ساری اہم تصانیف میں اس موضوع پر بحث ملتی ہے مثلاً دیکھیے ان کا الرسالة التدمریة، الرسالة التسعینیة، الإکلیل فی المتشابہ والتاویل، تفسیر سورہ اخلاص، اور خاص طور سے ان کی معرکہ آرا تصنیف "نقض التأسیس"۔ ان کے شاگرد ابن قیم نے بھی "الصواعق المرسلة" میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ابن تیمیہ کے مسلک کے بنیادی نکات یہ ہیں۔

سلف کے نزدیک تأویل کے دو مفہوم ہیں۔

۱۔ بات کی وضاحت اور اس کے معنی کی تشریح (تفسیر الکلام وبیان معناہ) وہ اس کے ظاہر سے موافقت رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو۔ اس لحاظ سے تأویل وتفسیر کے لفظ باہم مترادف ہیں۔ مجاہد کی اس بات کا مطلب "ان العلماء یعلمون تأویلہ" یہی ہے کہ قرآن کی تفسیر اور اس کے معانی کی تشریح علماء کو معلوم ہے اور ابن جریر الطبری جب اپنی تفسیر میں "القول فی تأویل قولہ تعالیٰ کذا وکذا" یا "اختلاف اھل التأویل فی ھذہ الآیة" وغیرہ استعمال کرتے ہیں تو ان کا مطلب بھی یہی ہوتا ہے۔

۲۔ خود وہ چیز جس کا قصد وارادہ کہنے والے نے کیا ہے (نفس المراد بالکلام) چنانچہ اگر کہنے والا کسی چیز کو طلب کر رہا ہے تو نفس فعل مطلوب، اور اگر کسی بات کی خبر دے رہا ہے تو نفس شئی مخبر بہ کو تاویل کہیں گے۔

پہلے اور دوسرے مفہوم میں کھلا ہوا فرق ہے۔ پہلا مفہوم کے لحاظ سے تأویل علم کا نیز کلام کا ایک شعبہ قرار پائے گی۔ مثال کے طور پر تفسیر، شرح، وضاحت وغیرہ۔ اور اس صورت میں تاویل قلب ودماغ میں اور زبان پر پائی جانے والی ایک چیز کا نام ہوگا اور اس کا وجود ذہنی، لفظی اور رسمی ہوگا۔

دوسرے مفہوم کے لحاظ سے تاویل نفس امور موجودہ فی الخارج قرار پائے گی چاہے ان امور کا تعلق ماضی سے ہو یا حال و استقبال سے۔ چنانچہ اگر کہا جائے سورج نکلا تو اس کی تاویل نفس طلوع شمس ہوگی۔ ابن تیمیہ کے نزدیک قرآن اسی مفہوم میں تاویل کو استعمال کرتا ہے اور جہاں جہاں قرآن نے تاویل کا لفظ استعمال کیا ہے اسے اسی معنی کی طرف راجع کیا جا سکتا ہے۔

متاخرین کے نزدیک، جن میں فقہاء، متکلمین، محدثین، صوفیہ سبھی شامل ہیں، تاویل کا مفہوم "صرف اللفظ عن المعنی الراجح الی المعنی المرجوح لدلیل یقترن به" ہے۔ چنانچہ مسائل خلاف میں جب اس طرح کے الفاظ بولے جاتے ہیں "هذا الحدیث او هذا النص مؤول او هو محمول علی کذا" تو یہی مفہوم مراد ہوتا ہے۔ اس صورت میں تاویل کرنے والے سے بجا طور پر دو باتوں کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ جن معنی کو مراد قرار دے رہا ہے اور ان پر کسی لفظ کو محمول کر رہا ہے ان کے احتمال کو واضح کرے۔

۲۔ جس دلیل کی بنا پر مرجوح معنی سے ہٹا کر راجح معنی کی طرف اس لفظ کو لے جا رہا ہے اس کی وضاحت کرے۔ ملخصاً من الاکلیل فی المتشابه والتاویل "لابن تیمیة" ۲: ۱۵-۱۷ من "مجموعة الرسائل الکبری" له۔

معنیٰ، تفسیر اور تأویل کا باہمی فرق

اس بارے میں علمائے لغت میں اختلاف ہے کہ مذکورہ تینوں لفظ ہم معنی ہیں یا ان کے مفاہیم میں کچھ فرق ہے، اس کے علاوہ فرق کی نوعیت کے بارے میں بھی مختلف رائیں پیش کی گئی ہیں۔

ابن الاعرابی[۹۶] (م ۲۳۱ھ) ابوالعباس احمد بن یحیی ثعلب[۹۷] (م ۲۹۱ھ) اور امام ازہری[۹۸] (م ۳۷۰ھ) کا مسلک یہ ہے کہ معنیٰ، تفسیر، تأویل تینوں ہم معنی الفاظ ہیں ان میں آپس میں کوئی فرق نہیں۔ ابن فارس کا کہنا ہے کہ یہ تینوں لفظ قریب المعنیٰ ہیں[۹۹]۔ راغب اصفہانی کا قول ہے کہ معنی اور تفسیر مفہوم کے اعتبار سے اگرچہ ملتے جلتے ہیں تاہم دونوں میں فرق ہے[۱۰۰]۔

تفسیر و تأویل

سب سے زیادہ اہمیت اس سلسلے میں جس بحث کو دی جاتی رہی ہے، وہ یہ کہ تفسیر و تأویل میں باہم فرق ہے یا نہیں؟ اور ہے تو کیا؟ اس بارے میں مندرجہ ذیل تین مسلک رہے ہیں:-

۱۔ ابوعبیدہ[۱۰۱]، ابن الاعرابی[۱۰۲]، ثعلب[۱۰۳]، ازہری[۱۰۴]، فیروزآبادی[۱۰۵]، ابن منظور[۱۰۶]۔ ان سب کے نزدیک

---

[۹۶] اللسان: فسر؛ (ابوعبداللہ محمد بن زیاد، معروف بابن الأعرابی، مشہور زمانہ کوفی لغوی: وفیات الأعیان ۱: ۴۹۲؛ تاریخ بغداد ۵: ۲۸۲؛ بروکلمن ۱: ۱۱۹؛ تکملہ ۱: ۱۷۹) [۹۷] اللسان: أوّل؛ (ثعلب نحو ولغت میں کوفہ کے امام ہیں: وفیات الأعیان ۱: ۳۰؛ تاریخ بغداد ۵: ۲۰۴؛ بغیۃ الوعاۃ ۱۷۲) [۹۸] اللسان عنا وعنی؛ (ابومنصور محمد بن احمد الازہر الہروی لغت وادب کے امام، ولادت و وفات ہرات (خراسان) میں ہوئی۔ وفیات الأعیان ۱: ۵۰۱؛ بروکلمن ۱: ۱۳۴؛ تکملہ ۱: ۱۹۷؛ الأعلام ۶: ۲۰۲) [۹۹] الصاحبی ص ۱۶۳ [۱۰۰] المفردات: عنا [۱۰۱] التاج: أول [۱۰۲]-[۱۰۴] التاج: فسر [۱۰۵] القاموس: أوّل الکلام تأویلا وتأوّلہ: دبّرہ وقدّرہ وفسّرہ؛ تاج العروس (أول) میں مرتضی الزبیدی لکھتے ہیں "ظاہر المصنف ان التأویل والتفسیر واحد" (محمد بن یعقوب بن محمد بن ابراہیم بن عمر، ابوطاہر مجدالدین الشیرازی الفیروزآبادی (م ۸۱۷ھ) عربی زبان وادب کے امام، القاموس المحیط کے مؤلف۔ زبید میں انتقال ہوا۔ الضوء اللامع ۱۰: ۷۹؛ بغیۃ الوعاۃ؛ بروکلمن ۲: ۲۳۱؛ تکملہ ۲: ۲۳۴؛ الأعلام ۸: ۱۹)

[۱۰۶] اللسان: أوّل الکلام وتأوّلہ: دبّرہ وقدّرہ؛ وأوّلہ وتأوّلہ: فسّرہ (محمد بن مکرم بن علی، ابوالفضل جمال الدین، ابن منظور الانصاری الافریقی (م ۷۱۱ھ) صاحب "لسان العرب" لغت کے امام مصر میں پیدا ہوئے، وہیں وفات پائی، شاعر بھی تھے۔ بغیۃ الوعاۃ ۱۰۶؛ الدرر الکامنۃ ۴: ۲۶۲؛ حسن المحاضرۃ ۱: ۲۱۹؛ بروکلمن ۲: ۲۵؛ تکملہ ۲: ۱۴؛ الأعلام ۷: ۳۲۹

تفسیر و تأویل ہم معنی لفظ ہیں اور ان میں باہمی نسبت تساوی کی ہے۔
۲۔ تفسیر کے لفظ میں عموم اور تأویل کے لفظ میں خصوص پایا جاتا ہے۔ اس مسلک کے قائلین میں سب سے مشہور نام راغب الاصفہانی کا ہے۔

اصفہانی کے نزدیک تفسیر کا لفظ تأویل کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے۔ تفسیر کے لفظ کا استعمال اکثر و بیشتر الفاظ اور مفردات کے سلسلے میں ہوتا ہے اور کتب الٰہیہ اور انسانی تصانیف دونوں کے لیے بولا جاتا ہے۔ تأویل کا لفظ خصوصیت سے کتب الٰہیہ کے لیے استعمال ہوتا ہے اور معانی اور جملوں کے بارے میں استعمال کیا جاتا ہے[107]۔

راغب کا یہ بھی کہنا ہے کہ عرف علماء میں تفسیر قرآن مجید کے معنی و مفہوم کی وضاحت کو کہتے ہیں اور یہ لفظ عام ہے۔ مشکل اور غیر مشکل دونوں کی وضاحت کے لئے آتا ہے۔ معنی ظاہر ہوں یا پوشیدہ دونوں کی تشریح کے لیے اس لفظ کو استعمال کرتے ہیں[108]۔ تأویل کے لفظ کو خصوصیت کے ساتھ جملوں کے بارے میں بولتے ہیں[109]۔

مزید برآں راغب نے بتایا ہے کہ لفظ تفسیر کا استعمال یا تو نامانوس الفاظ کی وضاحت کے لیے ہوتا ہے۔ مثلاً بحیرہ، سائبہ اور وصیلہ[110] جیسے الفاظ، یا وجیز مُبَیَّن کی شرح کے لیے مثلاً "واقیموا الصلوٰة واتوا الزکوٰة[111]" کی وضاحت یا ایسے کلام کی توضیح کے لیے جو کسی واقعہ پر مشتمل ہو اور اس واقعہ کے علم کے بغیر بات سمجھ میں نہ آتی ہو مثلاً "انما النسیئ زیادة فی الکفر[112]" اور "ولیس البربان تأتوا البیوت من ظهورها[113]"۔ تأویل کا استعمال کبھی عام کے لیے ہوتا ہے کبھی خاص کے لیے۔ مثلاً کفر کا لفظ کبھی محض انکار کرنے (جحود مطلق) کے مفہوم میں بولا جاتا ہے اور کبھی مخصوص طور سے باری تعالیٰ سے منکر ہونے کے لیے۔ اسی طرح ایمان کبھی مطلق تصدیق کے لیے آتا ہے اور کبھی حق کی تصدیق کے لیے۔ تأویل ایسے لفظ کے بارے میں بھی بولا جاتا ہے جو مختلف معانی کے لیے مشترک ہو مثلاً

---

[107] روح المعانی ۱: ۴؛ البرہان ۲: ۱۴۹؛ الاتقان ۲: ۱۷۳؛ مقدمۃ التفسیر للراغب الاصفہانی ص ۴۰۲-۴۰۳ طبع بآخر کتاب تنزیہ القرآن عن المطاعن للقاضی عبدالجبار

[108] [109] البرہان ۲: ۱۴۹؛ الاتقان ۲: ۱۷۳؛ مقدمۃ التفسیر للراغب ص ۴۰۲-۴۰۳

[110] "ماجعل اللہ من بحیرة ولا سائبة ولا وصیلة" سورۃ المائدۃ: ۱۰۶

[111] سورہ بقرہ: ۴۳ [112] سورہ توبہ: ۳۷

[113] سورہ بقرہ: ۱۸۹

لفظ "وَجَد" جس کا استعمال اَلْجِدَةُ، اَلْوَجْدُ اور اَلْوُجُوْدُ سب کے لئے ہوتا ہے[۱۱۴]۔
یہ بھی کہا گیا ہے کہ کسی دلیل کی روشنی میں کسی لفظ کا غیر متبادر مفہوم اختیار کرنا تأویل کہلاتا ہے اور تفسیر کا لفظ متبادر اور غیر متبادر ہر طرح کے مفہوم کے لئے آتا ہے[۱۱۵]۔

۳۔ تیسرا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ تفسیر اور تأویل دو بالکل مختلف چیزیں ہیں اور ان میں باہمی نسبت تباین کی ہے، اس مسلک کے بعض قائلین اتنی شدت برتتے ہیں کہ از راہ طنز کہتے ہیں کہ آپ ایسے لوگ بھی اپنا شمار مفسروں میں کرنے لگے ہیں جن کو تفسیر اور تأویل کے باہمی فرق کا بھی پتہ نہیں[۱۱۶]۔ اس مسلک کے حامیوں میں باہم اس بات پر بے حد اختلاف ہے کہ اس فرق کی نوعیت کیا ہے۔ بعض مشہور اقوال حسب ذیل ہیں :۔

(الف) امام ابو منصور ماتریدی[۱۱۷] کا قول ہے کہ جب قطعیت کے ساتھ یہ بتایا جائے کہ باری تعالیٰ کی مراد یہی ہے تو اسے تفسیر کہا جائے گا اور کئی محتمل معانی میں سے کسی ایک کو بغیر قطعیت کے ترجیح دی جائے تو اس کا نام تأویل ہوگا[۱۱۸]۔

(ب) ابو القاسم بن حبیب النیسابوری[۱۱۹]، بغوی[۱۲۰] اور کواشی[۱۲۱] وغیرہ کی رائے ہے کہ مفہوم کو استنباط کے ذریعے کسی ایسے معانی کی طرف راجح کر دینا جو اس کے قبل و بعد سے مناسبت رکھتے ہوں اور ساتھ ہی کتاب و سنت کے مخالف نہ ہوں تأویل کہلاتا ہے[۱۲۲]۔

(ج) ایسے مشکل لفظ کی مراد کی وضاحت کرنا جسے ایک ہی معنی پہنائے جا سکتے ہیں تفسیر کہلاتا ہے

---

[۱۱۴] البرہان ۲: ۱۴۹-۱۵۰؛ الاتقان ۲: ۱۷۳؛ مقدمۃ التفسیر للراغب ص ۴۰۲-۴۰۳۔

[۱۱۵] مناہل العرفان ۱: ۴۷۳ [۱۱۶] مثلاً ابن حبیب نیسابوری دیکھیے: البرہان ۲: ۱۵۲۔

[۱۱۷] محمد بن محمد بن محمود، ابو المنصور الماتریدی (م ۳۳۳ھ) حنفی علم کلام کے امام، سمرقند میں انتقال ہوا۔ الفوائد البہیۃ ۱۹۵؛ الجواہر المضیئۃ ۲: ۱۳۰؛ بروکلمن ۱: ۲۰۹؛ تکملہ ۱: ۳۴۶؛ الأعلام ۷: ۲۴۲

[۱۱۸] الاتقان ۲: ۱۷۳؛ روح المعانی ۱: ۴ [۱۱۹] الحسن بن محمد بن حبیب بن ایوب النیسابوری، ابو القاسم (م ۴۰۶ھ) مفسر، قاری، ادیب اور مؤرخ: طبقات المفسرین ۱۱؛ شذرات الذہب ۳: ۱۸۱؛ بغیۃ الوعاۃ ۲۲۷؛ بروکلمن ۱: ۱۵۶؛ تکملہ ۱: ۲۷۴؛ معجم المؤلفین ۳: ۲۸۰ [۱۲۰] ابو محمد الحسین بن مسعود بن محمد البغوی، شافعی فقیہ (م ۵۱۰ھ) حدیث میں مصابیح السنۃ اور تفسیر میں معالم التنزیل ان کی مشہور کتابیں ہیں: ابن خلکان ۱: ۱۴۶؛ الأعلام ۲: ۲۸۴ [۱۲۱] احمد بن یوسف بن حسن رافع، موفق الدین الکواشی الموصلی الشیبانی الشافعی (م ۶۸۰ھ)، تفسیر میں ان کی دو کتابیں ہیں بڑی کا نام "التفسیر" اور چھوٹی کا نام "تلخیص" ہے دونوں کا ذکر کشف الظنون میں ملتا ہے؛ النجوم الزاہرۃ ۷: ۳۴۰ [۱۲۲] البرہان ۲: ۱۵۰؛ تفسیر البغوی ۱: ۱۸۔

اور کئی معنی رکھنے والے لفظ کو دلائل کی روشنی میں انھیں میں سے کسی معنی کی طرف راجع کر دینا تأویل کہلاتا ہے[۱۲۱]۔ لیث کا کہنا بھی یہی ہے کہ تأوّل و تأویل اس کلام کی تفسیر کا نام ہے جسے مختلف معنی پہنائے جا سکتے ہوں اور دوسرے لفظ کے ذریعے وضاحت کیے بغیر بات نہ بنتی ہو[۱۲۲]۔

د۔ ابو طالب ثعلبی[۱۲۳] کا قول ہے کہ لفظ جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کو ظاہر کر دینا، چاہے وہ معنی حقیقی ہوں یا مجازی، تفسیر ہے مثلاً الصراط کی تفسیر الطریق سے کرنا اور تأویل کسی لفظ کے اندرونی مدعا کی حقیقت کو واضح کرنے (تفسیر باطن اللفظ) کا نام ہے[۱۲۴]۔

ک۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبین اور سنت صحیحہ میں معین واقع ہوئی ہے اس کو تفسیر کا نام دیا جاتا ہے کیوں کہ اس کے معنی ظاہر اور واضح ہو چکے، ان معنی سے تعرض براہ اجتہاد یا بلا اجتہاد کسی طرح درست نہ ہوگا۔ تأویل وہ مفہوم ہے جس کو معانی خطاب کے واقف کار علمائے باعمل نے مستنبط کیا ہو[۱۲۷]۔ چنانچہ ابو نصر قشیری[۱۲۸] کا کہنا ہے کہ تفسیر میں اتباع اور استماع کا اعتبار کیا جاتا ہے اور استنباط اس میں کیا جاتا ہے جو تأویل سے متعلق ہے[۱۲۹]۔

ض۔ بجلی[۱۳۰] نے بتایا ہے کہ جب کسی لفظ کی تشریح روایات کے ذریعے کی جائے تو اسے تفسیر کہیں گے اور اگر یہی تشریح بذریعہ درایت ہو تو تأویل کا نام پائے گی[۱۳۱]۔

ز۔ ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ عبارت کی وضع و ساخت سے جو معانی حاصل ہوں ان کی تشریح کو تفسیر کہتے ہیں[۱۳۲] اور تأویل ان ربانی اشاروں اور الٰہی معارف کا نام ہے جو عبارات کے پردوں میں سے سالکین و عارفین کے قلوب پر وارد ہوتے ہیں۔ محمود آلوسی نے بتایا ہے کہ تفسیر و تأویل

---

[۱۲۱] الاتقان ۲: ۱۷۳ [۱۲۲] اللسان: أوّل [۱۲۳] احمد بن محمد بن ابراہیم الثعلبی، ابو اسحاق (م ۴۲۷ ھ)؛ وفیات الأعیان ۱: ۲۲؛ إنباہ الرواۃ ۱: ۱۱۹ [۱۲۴] الاتقان ۲: ۱۷۳

[۱۲۷] الاتقان ۲: ۱۷۳ [۱۲۸] عبد الرحیم بن عبد الکریم بن ہوازن القشیری، ابو نصر (م ۵۱۴ ھ) "رسالہ قشیریہ" کے مصنف کے صاحبزادے ہیں حالات کے لئے دیکھیے: مرآۃ الجنان ۳: ۲۱۰؛ الأعلام ۴: ۱۲؛ ان کے والد کے حالات کے لئے دیکھیے: وفیات الأعیان ۱: ۲۹۹؛ طبقات السبکی ۳: ۲۴۳؛ بروکلمن ۱: ۵۵۲؛ تکملہ ۱: ۷۷۰ [۱۲۹] البرہان ۲: ۱۵۰ [۱۳۰] و [۱۳۱] البرہان ۲: ۱۵۰؛ الاتقان ۲: ۱۷۳ اور روح المعانی ۱: ۴ میں یہ قول بغیر بجلی کی طرف منسوب کیے پیش کیا گیا ہے۔ بجلی کا نام الحسین بن الفضل بن عمیر البجلی الکوفی ثم النیسابوری، ابو علی ہے مفسر، ادیب اور اپنے زمانہ میں معانی القرآن کے امام تھے طبقات المفسرین ص ۱۲۔

[۱۳۲] مناہل العرفان ۱: ۴۷۲۔

یہ فرق متأخرین میں مشہور ہوا۔[۱۳۳]

ح۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ جو واقعات قرآن مجید میں مجملاً مذکور ہیں ان کی تفصیل، نامانوس الفاظ کی شرح، آیات کے نزول کے اسباب کی وضاحت، یہ سب کچھ تفسیر میں شامل ہے اور تاویل کا مطلب متشابہات کے مفہوم کی وضاحت ہے اور متشابہ وہ نصوص کہلاتی ہیں جن کا مفہوم قطعیت کے ساتھ طے نہیں ہے۔[۱۳۴]

ط۔ ابن جوزی[۱۳۵] بتاتے ہیں کہ کسی چیز کو مقام خفا سے نکال کر مقام تجلی میں لے آنا تفسیر کہلاتا ہے اور تاویل اس صورت میں کہیں گے جب کلام کو اس کی جگہ سے ہٹا کر ایسی جگہ رکھا جائے جس کے ثبوت کے لیے دلیل کی حاجت ہو اور اگر وہ دلیل نہ ہو تو ظاہر لفظ کو چھوڑنا صحیح نہ ہو۔[۱۳۶] تاویل کے بارے میں ابن الاثیر کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ گذرا۔[۱۳۷]

ی۔ مشہور لغوی ابن الانباری[۱۳۸] کا میلان اس طرف ہے کہ آیات متشابہات پر اجتہاد کی روشنی میں کلام کرنا تاویل کہلاتا ہے۔[۱۳۹]

تفسیر و تاویل کے باہمی فرق کے بارے میں جو اقوال ذکر کیے گئے انھیں دیکھ کر اس بات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ لفظ تاویل میں 'راجح' کرنے کا جو مفہوم بنیادی طور سے پایا جاتا ہے اس کا مدلول مختلف لوگوں نے اپنے مذاق اور اپنے زمانہ کے عرف و عادات نیز علمائے عصر کی اصطلاحات کو پیش نظر رکھ کر بتانے کی کوشش کی ہے (مثال کے طور پر راغب اصفہانی کا مسلک اس بارے میں یہ واضح ہے کہ سراسر اپنے زمانے کی علمی دنیا کے عرف و استعمال پر مبنی ہے) اور کیوں کہ 'راجح' کرنے میں یک گونہ گنجائش رائے اور تمیز و اختیار کی قوتوں کے استعمال کی نکلتی ہے اس بنا پر تاویل کے مدلولات کے بارے میں مذکورہ اختلافات ہوئے، مثال کے طور پر امام ماتریدی کا ذکر کردہ فرق انھیں قوتوں کے استعمال کے نتائج کو پیش نظر رکھنے کا نتیجہ ہے، بجلی کے یہاں یہ بات اور زیادہ واشگاف طریقے سے کھل جاتی ہے۔ ورنہ اگر دیکھا جائے تو اپنے انتہائی اور آخری مقصد کے لحاظ سے تفسیر اور تاویل دونوں میں عبارت کا مفہوم متعین کرنے ہی کی کوشش ہوتی ہے فرق جو کچھ بھی ہے وہ زیادہ سے

۱۳۳؎ روح المعانی ۱: ۴ ۱۳۴؎ تاج العروس: فسر۔

۱۳۵؎ عبدالرحمٰن بن علی بن محمد الجوزی القرشی البغدادی، ابوالفرج (م ۵۹۷ھ)؛ وفیات الأعیان ۱: ۲۷۹؛ البدایۃ والنہایۃ ۱۳: ۲۸؛ الأعلام ۴: ۹۰ ۱۳۶؎ التاج: أول

۱۳۷؎ لسان: أول ۱۳۸؎ عبدالرحمٰن بن محمد بن عبید اللہ الانصاری، ابوالبرکات کمال الدین الانباری (م ۵۷۷ھ)؛ وفیات الأعیان ۱: ۲۷۹؛ بغیۃ الوعاۃ ۳۰۱ ۱۳۹؎ لسان: أول۔

زیادہ منہاج کا ہے، ابن حبیب، بغوی اور کواشی کا مسلک درحقیقت اسی منہاج کو متعین کرنے کی کوششوں کا پیدا کردہ ہے۔ غالباً انھیں باتوں کو ملحوظ رکھ کر محمود آلوسی نے لکھا ہے "وعندی انہ ان کان المراد الفرق بینہما بحسب العرف فکل الاقوال فیہ ما سمعتہا وما لم تسمعہا مخالفۃ للعرف الیوم.... وان کان المراد الفرق بینہما بحسب ما یدل علیہ اللفظ مطابقۃ فلا اظنک فی مریۃ من رد ھذہ الاقوال او بوجہ ما فلا اراک ترضی الا ان فی کل کشف ارجاعا فافہم"[۱۴۰] یعنی ان کے نزدیک "واضح کرنے" کا نتیجہ "وضاحت" ہے اور "وضاحت" کے لئے "واضح کرنا" ضروری ہے اور اس طرح دونوں کا ساتھ چولی دامن کا ہے۔ اگر تفسیر و تأویل کے باہمی فرق کے اختلافات کو اس طرح سمجھا جائے تو ایک طرف تو یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ منتہا و مقصود کا اعتبار کیا جائے تو دونوں میں کوئی فرق نہیں، فرق صرف منہاج، اس کی تعیین یا اس کے مبادی اور نتائج کا ہے دوسری طرف ان اختلافات کی بنیادی وجہ سمجھی جا سکتی ہے اور ان کی توجیہ کی جا سکتی ہے۔[۱۴۱]

---

[۱۴۰] روح المعانی ۱: ۵

[۱۴۱] بارھویں صدی کے نصف کے قریب حامد بن علی العمادی (م ۱۱۷۳ھ) نے تفسیر و تأویل کے فرق پر مستقل ایک کتاب "التفصیل فی الفرق بین التفسیر والتأویل" کے نام سے لکھی۔ اس کا قلمی نسخہ دارالکتب المصریۃ میں (تحت رقم ۴۴۴۳ مجامیع) موجود ہے دیکھیے فؤاد سید: فہرست المخطوطات، دارالکتب المصریۃ ۱: ۷۲، نشرۃ بالمخطوطات التی اقتنتہا الدار من ۱۹۳۶ الی ۱۹۵۵، القاہرۃ، مطبعۃ دارالکتب ۱۹۶۱ء۔

(۲) تفسیر

کی

ضرورت، ابتدا اور تدوین

تفسیر کی ضرورت، اسکی ابتدا اور تدوین[1]

تفسیر کی تاریخ زمانہ نزول قرآن ہی سے شروع ہو جاتی ہے۔ قرآن کریم عربی زبان میں عربی اسلوب کے موافق کم و بیش تیئیس سال تک نازل ہوتا رہا۔ جس معاشرے میں قرآن کریم نازل ہو رہا تھا وہ اگرچہ خالص عرب معاشرہ تھا، عربی زبان اس وقت تک ارتقاء کے بہت سے مراحل طے کر چکی تھی جیسا کہ جاہلی شعر و ادب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے اور عربوں کو اپنی زبان دانی اور فصاحت و بلاغت پر ناز بھی تھا۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن کریم کے مخاطبین اگرچہ اجمالی طور پر تو قرآن کو پورا سمجھ لیتے تھے لیکن یہ بدیہی طور پر غلط ہے کہ ہر شخص فرداً فرداً اس کے مفاہیم و مطالب کی ساری تفصیلات، نزاکتوں اور باریکیوں نیز اسکے غوامض اور اسرار و حکم پر پورا پورا حاوی ہو جاتا تھا۔ قرآن کے عربی زبان میں نازل ہونے اور اسکے عربی اسلوب کے موافق ہونے سے یہ نتیجہ نکالنا کسی طرح صحیح نہیں کہ قرآن کے سارے مخاطبین

---

[1] تاریخ قرآن کے لئے دیکھیے: مفتی عبد اللطیف: تاریخ القرآن (۱۳۴۳ھ مونگیر)؛ محمد طاہر بن عبد القادر الکردی: تاریخ القرآن وغرائب رسمہ وحکمہ (القاہرۃ ۱۹۵۳ء)؛ مولوی محمد علی لاہوری: جمع قرآن (لاہور)؛ گولڈ سیہر: مذاہب التفسیر الاسلامی (ترجمہ عبد المنعم النجار قاہرہ ۱۹۵۵ء)؛ ابن ابی داؤد: کتاب المصاحف (نشر آرثر جیفری لیدن ۱۹۳۷ء)؛ عبد العظیم الزرقانی: مناہل العرفان فی علوم القرآن (جزءان، قاہرۃ ۱۹۴۸ء)؛ الدکتور صبحی الصالح: مباحث فی علوم القرآن (دمشق ۱۹۶۲ء)

اسے ایک ہی فکری سطح پر سمجھ لیتے تھے۔[۱] یہ صحیح ہے کہ قرآن مجید میں بے شمار آیات ایسی ہیں جن کے معنی بالکل واضح ہیں اور جنھیں ہر عربی داں سمجھ سکتا ہے چہ جائیکہ وہ لوگ جو اہل زبان تھے۔[۲] مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ قرآن کریم میں کتنی ہی آیات ایسی بھی ہیں کہ اگر ان کی مراد کی وضاحت نہ کی جائے تو

---

[۱] ابن خلدون کی اس رائے سے کہ "ان القرآن نزل بلغة العرب، وعلی اسالیب بلاغتهم، فکانوا کلهم یفهمونه ویعلمون معانیه فی مفرداته وتراکیبه" (المقدمہ ص ۴۳۸) سے صرف جزوی طور پر ہی اتفاق کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ) نے جو ابن خلدون سے بہت پہلے گذرے ہیں اس حقیقت کا اعتراف ان الفاظ میں کیا ہے کہ "ان العرب لا تستوی فی المعرفة بجمیع ما فی القرآن من الغریب والمتشابه، بل ان بعضها یفضل فی ذلك علی بعض" (محمد حسین الذہبی: التفسیر والمفسرون ۱: ۳۶ نقلاً عن المسائل والاجوبة لابن قتیبة ص ۸) معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون کو بھی اپنے جملوں سے متبادر ہونیوالے مفہوم کی وسعت اور ہمہ گیری پر اصرار نہیں کیوں کہ کچھ آگے چل کر ہمیں ان کے یہ الفاظ ملتے ہیں "وکان النبی صلی الله علیه وسلم یبین المجمل، ویمیز الناسخ من المنسوخ ویعرفه اصحابه فعرفوه وعرفوا سبب نزول الآیات ومقتضی الحال منها منقولاً عنه" (المقدمہ ص ۴۳۸) علاوہ ازیں تاریخی شواہد بھی اس نقطۂ نظر کے خلاف ہیں دیکھیے الاتقان ۲: ۱۱۳؛ الموافقات ۲: ۸۲؛ فتح الباری شرح صحیح البخاری ۸: ۱۲۷ باب التفسیر؛ کسی فن کی کتاب پر محض زبان دانی کے ذریعہ ہر شخص کا حاوی ہو جانا ممکن بھی نہیں زرکشی نے بھی لکھا ہے "ان القرآن انما انزل بلسان عربی مبین فی زمن افصح العرب وکانوا یعلمون ظواهره واحکامها، اما دقائق باطنه فانما کان یظهر لهم بعد البحث والنظر مع سؤالهم النبی صلی الله علیه وسلم فی الاکثر" (البرہان فی علوم القرآن ۱: ۱۴) نیز دیکھیے الاتقان ۲: ۱۷۴

[۲] "ولقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر" (سورہ قمر ۱۷)؛ "فانما یسرناه بلسانك لتبشر به المتقین وتنذر به قوماً لدا" (سورہ مریم ۹۷)؛ "قرآنا عربیا لقوم یعلمون" (سورہ حم السجدہ ۳)؛ "بلسان عربی مبین" (شعراء ۱۹۵)؛ "کتاب انزلناه الیك مبارك لیدبروا آیاته ولیتذکر اولو الالباب" (سورہ ص ۲۹)؛ نیز البرہان فی علوم القرآن ۲: ۱۸۳ تا بعدہا، النوع الحادی والاربعون فی معرفة تفسیره وتأویله، فصل فی تقسیم القرآن الی ما هو بین بنفسه والی ما لیس بین فی نفسه فیحتاج الی بیان، حیث قال "ینقسم القرآن العظیم الی: ما هو بین بنفسه، بلفظ لا یحتاج الی بیان منه ولا من غیره، وهو کثیر" اور پھر اس کی مثالیں دی ہیں؛ "ولو جعلناه قرآنا اعجمیا لقالوا لولا فصلت آیاته ءاعجمی وعربی" (سورہ حم السجدہ ۴۴)؛ "فمن حیث کان القرآن معجزاً افحم الفصحاء، واعجز البلغاء ان یاتوا بمثله فذلك لا یخرجه عن کونه عربیاً جاریاً علی اسالیب کلام العرب میسراً للفهم فیه عن الله ما امر به ونهی، لکن بشرط الدربة فی اللسان العربی" (الموافقات ۲: ۳۴۷)؛ "لسان الذی یلحدون الیه اعجمی وهذا لسان عربی مبین" (النحل ۱۰۳)؛ نیز الموافقات ۳: ۳۹۱

متکلم کے مافی الضمیر کو اچھی طرح یا سرے سے بالکل سمجھا نہیں جا سکتا۔[۴] قرآن میں ایسے مقامات بھی آتے ہیں کہ اگر جاہلی عربوں کے رسم و رواج یا عہد نزول قرآن کے تاریخی واقعات سے واقفیت نہ ہو تو ان کا مطلب اچھی طرح واضح نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر پچھلے ادیان میں جو تحریفات ہوئی ہیں قرآن ان کی تردید کرتا ہے اور امم سابقہ میں جو غلط رسوم، خیالات اور عقائد جڑ پکڑ گئے ہیں ان کی خامیاں واضح کرتا ہے اس طرح کی چیزیں پورے طور پر اسی وقت سمجھ میں آ سکتی ہیں جب ان

---

[۴] مثلاً "والفجر ولیال عشر (سورۃ الفجر ۱) میں لیال عشر کا مفہوم، انا انزلناہ فی لیلۃ القدر (سورۃ القدر ۱) میں لیلۃ القدر کی حقیقت، یا صلوٰۃ الوسطیٰ کا مفہوم صلوٰۃ العصر (ترمذی؛ مواقیت)، یا "الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلم" میں ظلم سے مراد شرک ہونا (بخاری کتاب التفسیر تفسیر سورہ انعام، باب قولہ ولم یلبسوا ایمانہم بظلم) وغیرہ

[۵] مثلاً ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیہ ان یطوف بھما" (سورہ بقرہ ۱۵۸) میں "فلا جناح" کا مفہوم اس وقت تک پورے طور پر واضح نہیں ہو گا جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ اسلام کے بعد انصار صفا و مروہ کے طواف کو ناپسند کرتے تھے کیوں کہ قبل اسلام وہاں اساف و نائلہ کے بت نصب تھے؛ صحیح البخاری، کتاب التفسیر تفسیر سورۃ بقرہ، باب قولہ "ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ"؛ نیز الاتقان ۱: ۲۹ یا "من بحیرۃ ولا سائبۃ ولا وصیلۃ ولا حام ولکن الذین کفروا یفترون علی اللہ الکذب" کا مفہوم عربوں کے رواج کے علم کے بغیر واضح نہیں ہوتا۔ بہت سے تاریخی واقعات ہیں جن کی طرف قرآن صرف اشارہ کر کے چھوڑ دیتا ہے مثلاً "ثانی اثنین اذ ھما فی الغار اذ یقول لصاحبہ لا تحزن ان اللہ معنا" (سورۃ توبہ ۴۰) یا "واذ غدوت من اھلک تبوئ المؤمنین مقاعد للقتال" (سورہ آل عمران ۱۲۱) یا سورۃ الفیل و سورۃ القریش کا پورا مفہوم سمجھنا ان آیات و سور کے تاریخی پس منظر کے بغیر ممکن نہیں؛ ومن ذلک معرفۃ عادات العرب فی اقوالھا و مجاری احوالھا حالۃ التنزیل، وان لم یکن ثم سبب خاص لا بد لمن اراد الخوض فی علم القرآن منہ والا وقع فی الشبہ والاشکالات التی یتعذر الخروج منھا الا بھذہ المعرفۃ؛ الموافقات ۳: ۲۵۱ فما بعدہا؛ الموافقات نے بہت سی مثالیں بھی دی ہیں۔

ادیان و امم سے تعلق رکھنے والوں کی عادات و خصائل پیش نظر ہوں[۵]۔ اس کے علاوہ مفرد الفاظ اور ان کے مرکبات، سیاق و سباق، الفاظ کا در و بست، ان کے حقیقی و مجازی استعمال سے گہری واقفیت اور اسلوب و محاورہ پر پوری گرفت فہم مطالب کے لئے ناگزیر امور ہیں اور اس بارے میں خود اہل زبان کی صلاحیتیں مختلف ہوتی ہیں۔ مخاطبین قرآن بھی اس اصول سے مستثنیٰ نہ تھے اور ان میں مذکورہ اعتبار سے بے حد تفاوت پایا جاتا تھا[۶]۔ یہ سمجھنا کہ قرآن کے سارے مخاطبین یا سب صحابہ رضی اللہ عنہم عربی زبان و ادب کے پورے ذخیرے پر یکساں گہری نظر اور اس کی کلی واقفیت رکھتے تھے ایک زعم باطل کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اس کے علاوہ خود صحابہ میں سے بعض نے رسول اللہ صلی اللہ

---

[۵] "وان یأتوکم اسٰریٰ تفادوھم وھو محرم علیکم اخراجھم" (سورۃ البقرۃ ۸۵) "ولا یتخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون اللہ" (سورۃ آل عمران ۶۴) میں رب کا مفہوم یا جیسے مروان بن الحکم کو اس آیت "لاتحسبن الذین یفرحون بما اتوا ویحبون ان یحمدوا بما لم یفعلوا، فلا تحسبنھم بمفازۃ من العذاب" (سورۃ آل عمران ۱۸۸) کے بارے میں یہ غلط فہمی ہوئی کہ اہل ایمان کے بارے میں ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے آیت "واذ اخذ اللہ میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننہ" کے حوالے سے بتایا کہ یہود کی کتمان حق کی عادت کے سلسلے میں اس آیت کا نزول ہوا، یا قرآن نے شفاعت کے یہودی تصور پر تنقید کی مگر نفس شفاعت کا اثبات کیا ان دونوں کے فرق کو سمجھنا اہل کتاب کے تصور شفاعت کے علم پر موقوف ہے۔ اسی طرح "نساءکم حرث لکم فأتوا حرثکم انی شئتم" (سورۃ بقرہ ۲۲۳) کا صحیح مطلب اسی وقت واضح ہوتا ہے جب زن و شوہر کے جنسی تعلقات کے بارے میں یہود کے خیالات کا علم ہو (الاتقان ۱: ۲۹)

[۶] ایسی کتنی ہی مثالیں ملتی ہیں جن سے مخاطبین قرآن اور خود صحابہؓ میں قرآن فہمی کے اعتبار سے فرق مراتب کا اندازہ ہوتا ہے "وفاکھۃ وابا" (سورۃ العبس ۳۱) میں "اب" کے معنی کی تلاش حضرت عمرؓ کو تھی (الاتقان ۲: ۱۱۳) یا "او یأخذھم علی تخوف" (نحل ۴۷) کا مفہوم بر سر منبر آپ نے دریافت فرمایا (الموافقات للشاطبی ۲: ۸۷ - ۸۸)؛ یا ابن عباسؓ نے "فاطر السمٰوٰت" (انعام ۱۴) کا مفہوم دو اعرابیوں کی گفتگو سے سمجھا (الاتقان ۲: ۱۱۳)؛ یا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے "وکلوا واشربوا حتیٰ یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود" کا صحیح مفہوم حضرت عدی بن حاتمؓ کو بتلایا جب وہ اسے حقیقی معنیٰ پر مشتمل سمجھتے تھے (فتح الباری شرح صحیح البخاری ۸: ۱۲۷) یا حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے "سورۃ النصر" سے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حیات مبارکہ کے خاتمے کی طرف اشارہ سمجھا جبکہ دوسرے لوگ حتیٰ کہ اشیاخ بدر تک اس نکتے کو نہ سمجھ پائے اور حضرت عمرؓ نے ابن عباسؓ کی تائید کی (صحیح البخاری باب التفسیر، تفسیر سورۃ النصر)، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ باوجود حضرت ابن عباسؓ کی کم عمری کے ان سے اہم معاملات میں مشورہ لیتے تھے (الطبقات الکبریٰ ۲: ۳۶۵ بیروت ۱۹۵۷ء)

علیہ وسلم کا فیض صحبت و تربیت دوسروں کی نسبت زیادہ حاصل کیا تھا۔ اور اس خصوصیت کی بنا پر انھیں نزول قرآن کے مواقع اور اس سے متعلق حالات و کوائف کا کہیں زیادہ علم تھا[۵] اور اس چیز نے قرآن فہمی کے مراتب میں بڑا فرق پیدا کر دیا تھا۔ غرض کہ ہر شخص کی ذاتی صلاحیت، علم و فہم، انفرادی فکری معیار، صحبت و تربیت، زبان دانی، ذوق ادب وغیرہ کو قرآن فہمی میں بڑا دخل تھا اور اس کی وجہ سے فہم قرآن کے مراتب کے اعتبار سے مخاطبین قرآن میں بڑا فرق تھا[۶]۔ ان حالات میں یہ

---

[۵] "قال الشیخ ابو الفتح القشیری: بیان سبب النزول طریق قوی فی فہم معانی الکتاب العزیز، وھو امر تحصّل الصحابۃ بقرائن تحتف بالقضایا" (البرہان فی علوم القرآن ۱: ۲۲)؛ امام شاطبی نے آیت "قل لا اجد فیما اوحی الیّ محرمًا علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ او دمًا مسفوحًا ..." (سورۃ الانعام ۱۴۵) سے متوہم ہونے والے حصر کو جس طرح دور کیا ہے وہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک حلال و حرام کے بارے میں کفار عرب کے رویے کا علم نہ ہو (البرہان فی علوم القرآن ۱: ۲۳؛ الاتقان ۱: ۲۹)؛ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے آیت "یوم تأتی السماء بدخان مبین" کی جو تشریح کی ہے وہ اس زمانہ کے حالات سے واقفیت پر ہی مبنی ہے (الموافقات ۳: ۳۴۹ تا بعد ہا)؛ "معرفۃ اسباب التنزیل لازمۃ لمن اراد علم القرآن" (الموافقات ۳: ۳۴۷)؛ فیض صحبت نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو علم القرآن کے بارے میں کتنا ممتاز کر دیا تھا خود ان کی زبانی سنیے: "واللہ لقد علم اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم انی من اعلمھم بکتاب اللہ؛ والذی لا الٰہ غیرہ ما انزلت سورۃ من کتاب اللہ الا انا اعلم این انزلت، ولا نزلت آیۃ من کتاب اللہ الا وانا اعلم فیم انزلت، ولو اعلم احدًا اعلم بکتاب اللہ منی تبلغہ الابل لرکبت الیہ" (الموافقات ۳: ۳۵۰)؛ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا قول ہے "ابن عباس اعلم امۃ محمد بما نزل علی محمد" (اسد الغابۃ ۵: ۱۹۲-۱۹۵)؛ ابن عباسؓ کا حضرت علیؓ کے بارے میں کہنا تھا "ما اخذت من تفسیر القرآن فعن علی بن ابی طالب"۔ خود حضرت علیؓ اپنے بارے میں کہتے تھے "واللہ ما نزلت آیۃ الا وقد علمت فیم نزلت واین نزلت، ان ربی وھب لی قلبًا عقولًا، ولسانًا سئولًا" (التفسیر والمفسرون ۱: ۸۹-۹۰)؛ خود حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد تھا "خذوا القرآن من اربعۃ: من عبداللہ بن مسعود وسالم ومعاذ وابی بن کعب" (صحیح البخاری، کتاب مناقب الانصار)

[۶] "ومعلوم ان تفسیرہ یکون بعضہ من قبیل بسط الالفاظ الوجیزۃ وکشف معانیھا، وبعضہ من قبیل ترجیح بعض الاحتمالات علی بعض لبلاغتہ ولطف معانیہ، ولھذا لا یستغنی عن قانون عام یعوّل فی تفسیرہ علیہ ویرجع فی تفسیرہ الیہ، من معرفۃ مفردات الفاظہ ومرکباتھا، وسیاقہ، وظاھرہ وباطنہ، وغیر ذلک مما لا یدخل تحت الوھم، ویدق عنہ الفہم — وفی ھذا تتفاوت الاذھان، وتتسابق فی النظر الیہ مسابقۃ الرھان" (البرہان ۱: ۱۵)۔

ناگزیر تھا کہ قرآن کریم کی تشریح و توضیح کی جائے۔ اس کے علاوہ قرآن کی اصولی تعلیمات کا تفصیلی بیان، اس کے مجمل احکام کی شرح بھی فہم قرآن اور اس پر عمل کے لئے ضروری تھی[۱۱]۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف پیغامبر ہی نہ تھے بلکہ آپ کے فرائض رسالت و نبوت میں یہ بات بھی شامل تھی کہ اپنے قول و فعل اور تقریر سے قرآن کی شرح بھی پیش کریں[۱۲]۔ آپ کو خدا کی طرف سے

---

[۱۱] قرآن کے احکام اکثر و بیشتر مجمل ہیں حتیٰ کہ عبادات کی تفصیلی جزئیات بھی نہیں دی گئی ہیں۔ ان پر عمل کے لئے اور اس یقین کے ساتھ ادائیگی کے لئے کہ یہی طریقۂ ادا خدا کے نزدیک پسندیدہ ہے یہ ضروری تھا کہ تفصیلات حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام فراہم کریں اور اس طرح قرآنی اجمال کی شرح و تفصیل ہو سکے، ورنہ قرآن کے عملی زندگی میں نافذ ہونے کی کوئی صورت نہ ہو سکتی تھی۔ چنانچہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے صرف قرآن پر انحصار کرنے کا مطالبہ کرنے والے سے کہا تھا "انک امرؤ احمق اتجد فی کتاب اللہ الظہر اربعًا لا یجہر فیہا بالقراءۃ" یعنی تم تو ایک بے وقوف آدمی ہو، کیا قرآن میں تم نے کہیں دیکھا ہے کہ ظہر کی چار رکعتیں ہیں جن میں قراءت جہر سے نہیں ہوگی؟ پھر نماز اور زکوٰۃ کے بارے میں اسی طرح سوال کر کے کہا تھا "اتجد ھذا فی کتاب اللہ مفسرًا" کیا قرآن میں کہیں اس کی تفصیل ملتی ہے؟ اسی طرح مطرف بن عبداللہ بن الشخیر سے یہ مطالبہ ہوا تھا "لا تحدثونا الا بالقرآن" اس پر مطرف نے جواب دیا تھا "واللہ ما نرید بالقرآن بدلا ولکن نرید من ھو اعلم بالقرآن منا" (یعنی بذلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم) الموافقات ۴: ۲۶؛ شاطبی نے اسی نکتہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے "تعریف القرآن بالاحکام الشرعیۃ اکثرہ کلی لا جزئی، وحیث جاء جزئیا فمأخذہ علی الکلیۃ، اما بالاعتبار، او بمعنی الاصل، الا ما خصہ الدلیل، ویدل علی ھذا المعنی - بعد الاستقراء المعتبر - انہ محتاج الی کثیر من البیان ... وقد قال اللہ تعالیٰ "وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیہم" ... واذا کان کذلک فالقرآن علی اختصارہ جامع، ولا یکون جامعا الا والمجموع فیہ امور کلیات، لان الشریعۃ تمت بتمام نزولہ لقولہ تعالیٰ "الیوم اکملت لکم دینکم" الآیۃ وانت تعلم ان الصلوٰۃ والزکوٰۃ والجہاد واشباہ ذلک لم یتبین جمیع احکامہا فی القرآن انما بینتہا السنۃ وکذلک العادیات من الانکحۃ والعقود والقصاص والحدود وغیرہا (الموافقات ۳: ۳۶۳ فما بعدہا) نیز دیکھیے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا واقعہ بنو اسد کی ایک خاتون کے ساتھ جو حضرت ابن مسعودؓ کے "واشمات ومستوشمات" پر لعنت کرنے کے بارے میں پیش آیا تھا؛ صحاح ستہ؛ الجامع الصغیر للسیوطی ۲: ۱۰۵؛ نیز دیکھیے الموافقات ۴: ۳ فما بعدہا

[۱۲] "وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیہم" (سورۃ النحل ۴۴)؛ "وما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا" (سورۂ حشر ۷)؛ "ولکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ لمن کان یرجو اللہ والیوم الآخر" (سورۃ الاحزاب ۲۱)؛ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے "وانک لعلی خلق عظیم" (سورۃ القلم ۴) کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا "کان خلقہ القرآن" (صحیح مسلم، صلوٰۃ المسافرین ۱۳۹) اس سے ظاہر ہے کہ قول و فعل اور تقریر تینوں ہی شامل ہیں۔

قرآن کی شرح و توضیح بھی سکھائی جاتی تھی[۲۲]۔ اور آپ کی حیثیت معلم و مبیّن کتاب کی بھی تھی[۲۳]۔

عہدِ رسالت

عہدِ رسالت میں قرآن کی تشریح و توضیح کبھی تو خود دوسری آیات کے ذریعہ کر دی جاتی تھی[۲۴]۔ اور کبھی نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اقوال، افعال اور تقریر کی صورت میں لوگوں کے سامنے آتی تھی۔ اس طرح سنتِ نبوی یا دوسرے الفاظ میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی پوری زندگی قرآن مجید کی شرح تھی اور قرآن کے اجمال کی تفصیل گویا قرآن فہمی اور تفسیر کے جو دو نہایت اہم اور بنیادی اصول عہدِ رسالت ہی میں مقرر ہو چکے تھے وہ یہ تھے

---

[۲۲] "ان علینا جمعه وقرآنه، فاذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم ان علینا بیانه" (سورۃ القیامۃ: ۱۷)

[۲۳] "هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته، ویزکیهم ویعلمهم الکتاب والحکمة" (سورۃ آلِ عمران ۱۶۴)؛ "لتبین للناس ما نزل الیهم" (النحل ۴۴)؛ حدیث نبوی میں آتا ہے "انما بعثت معلماً" (ابن ماجہ مقدمہ ۱۷)

[۲۴] مثلاً حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود (بقرہ ۱۸۷) کی تشریح بعد میں "من الفجر" کے الفاظ کی وحی کے ذریعے ہوئی؛ صحیح مسلم کتاب الصوم، عن عدی بن حاتم؛ قرآن کا یہ بیان و تشریح مختلف طریقوں سے ہوا ہے کبھی تو یہ خود آیت میں مضمر ہوتا ہے، کبھی قرآن محذوف کی طرف اشارہ کر دیتا ہے جو متقدم بھی ہوتا ہے اور متأخر بھی؛ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اشارہ اور اختصار کے بجائے بیان میں وضاحت ہوتی ہے اور جس کا بیان پیش کیا جاتا ہے اس کے متصل بعد میں اس بیان کو رکھ دیا جاتا ہے۔ کبھی یہ تشریح منفصل ہوتی ہے اور اسی سورت یا کسی دوسری سورت میں بھی ملتی ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لفظ کسی امر کو مقتضی ہے مگر اس کا عمل دوسری چیز پر کیا گیا ہے قرآن اس کی تشریح کر دیتا ہے؛ کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ لفظ دو معنی کو محتمل ہے قرآن کسی دوسرے موقع پر اسے معین کر دیتا ہے وغیرہ۔ تفصیل کے لئے دیکھیے البرہان ۲: ۱۸۴ فما بعدہا؛ البرہان ۱۱۹۹ - ۲۱۶ میں بیان و تشریح کے قرآنی مناہج پر تفصیل سے بحث ملتی ہے۔

کو قرآن مجید کے مختلف حصے آپس میں ایک دوسرے کی شرح اور تفسیر کرتے ہیں اس لئے تفسیر قرآن کے لئے سب سے پہلے خود قرآن کے دوسرے ملتے جلتے مقامات کی طرف[۱۵] رجوع کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی پوری زندگی قرآن کی تشریح و تفصیل ہے اس لئے قرآنِ کریم کی مستند ترین شرح وہ ہے جو خود آپ کی طرف سے

---

[۱۵] "المدنی من السور ینبغی ان یکون منزلا فی الفهم علی المکی، وکذلک المکی بعضه مع بعض، والمدنی بعضه مع بعض، علی حسب ترتیبه فی التنزیل، والا لم یصح، والدلیل علی ذلک ان معنی الخطاب المدنی فی الغالب مبنی علی المکی، کما ان المتاخر من کل واحد منهما مبنی علی متقدمه - دل علی ذلک الاستقراء - وذلک انما یکون ببیان مجمل، او تخصیص عموم، او تقیید مطلق، او تفصیل ما لم یفصل، او تکمیل ما لم یظهر تکمیله" اس کے بعد شاطبی نے مختلف مثالیں پیش کر کے لکھا ہے "ماذا تنزلت الی سائر السور بعضها مع بعض فی الترتیب وجدتها کذلک حذو القُذّة بالقذة، فلا یغیبن عن الناظر فی الکتاب هذا المعنی، فانه من اسرار علوم التفسیر، وعلی حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بکلام ربه سبحانه" (الموافقات ۲: ۴۰۶ فما بعدها)؛ احسن طریق التفسیر ان یفسر القرآن بالقرآن فما اجمل فی مکان فقد فُصّل فی موضع آخر، وما اختصر فی مکان فانه قد بُسط فی آخر (البرہان ۲: ۱۷۵)؛ من اراد تفسیر الکتاب العزیز طلبه اولا من القرآن فما اجمل منه فی مکان فقد فسر فی موضع آخر وما اختصر فی مکان فقد بسط فی موضع آخر منه (الاتقان ۲: ۱۷۵)۔ اسی اصول کی بنیاد خود حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ڈالی مثلاً آیت "الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم" (الانعام: ۸۲) کی تفسیر کے بارے میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا تو آپ نے آیت قرآنی "ان الشرک لظلم عظیم" (لقمٰن: ۱۳) کے حوالے سے "ظلم" کا مفہوم شرک بتایا (صحیح البخاری: کتاب التفسیر، تفسیر سورۂ انعام، باب قولہ "ولم یلبسوا ایمانهم بظلم")۔

قولاً فعلاً یا تقریراً پیش کی جائے[۱۱]۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان اصولوں کو عملاً نافذ کیا چنانچہ یہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے باقاعدہ قرآن کریم کی تعلیم حاصل کرتے تھے اور اس کی شرح و تفصیل اور تفسیر بھی سیکھتے تھے۔ اس طرح تفسیر کی ابتدا نزولِ قرآن کے ساتھ ساتھ خود عہدِ رسالت میں

---

[۱۱] فان احیاء ذلک طلبہ من السنة فانہا شارحة للقرآن وموضحة لہ وقد قال الشافعی رضی اللہ عنہ کل ما حکم بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فہو مما فہمہ من القرآن قال تعالی "انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک اللہ" (الاتقان ۲: ۱۷۶)؛ "السنة راجعة فی معناہا الی الکتاب فہی تفصیل مجملہ، وبیان مشکلہ، وبسط مختصرہ وذلک لانہا بیان لہ .... فلا تجد فی السنة امرا الا والقرآن قد دل علی معناہ دلالة اجمالیة او تفصیلیة ... فدل علی ان قولہ وفعلہ واقرارہ راجع الی القرآن ... فالسنة اذاً فی محصول الامر بیان لما فیہ وذلک معنی کونہا راجعة الیہ" (الموافقات ۴: ۱۲ فما بعدہا)؛ "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان مبیناً بقولہ وفعلہ واقرارہ کما کان مکلفاً بذلک فی قولہ تعالی وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیہم" (الموافقات ۲: ۳۰۸ فما بعدہا)؛ شاطبی نے اس موضوع پر مفصل بحث کی ہے اور قول و فعل اور تقریر کے ذریعے بیان کی حکمتوں کو واضح کیا ہے نیز ان تینوں کے ذریعے جو تاسّی مطلوب ہے اس کے دقیق نفسیاتی فروق، اثر آفرینی اور اس کی تشریعی نزاکتوں پر سیر حاصل گفتگو کی ہے جو عام اصول کی کتابوں میں نہیں ملتی دیکھیے الموافقات ۲: ۳۰۸ فما بعدہا پوری فصل الخامس، نیز جلد ۴: ۵۰ فما بعدہا الدلیل الثانی المسئلة السادسة والسابعة والثامنة؛ قرآن نے بھی اجمالاً و تفصیلاً اسباب کو پیش کیا ہے "وما ینطق عن الہوی" (النجم ۳)؛ "ولکم فی رسول اللہ اسوة حسنة" (احزاب ۲۱)؛ "فلما قضی زید منہا وطراً زوجناکہا لکیلا یکون علی المومنین حرج" (احزاب ۳۷) اور حضور علیہ الصلوٰة والسلام نے بھی "صلوا کما رأیتمونی اصلی (بخاری، باب الاذان ۱۸) اور خذوا عنی مناسککم (صحیح مسلم، حدود ۱۲) سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ آپ اپنے آپ کو نمونہ عمل کے بطور پیش فرما رہے ہیں۔ [۱۲] "یجب ان یعلم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین لاصحابہ معانی القرآن کما بین الفاظہ... وقد قال ابو عبد الرحمن السلمی حدثنا الذین کانوا یقرئوننا القرآن کعثمان بن عفان وعبد اللہ بن مسعود وغیرہما انہم کانوا اذا تعلموا من النبی صلی اللہ علیہ وسلم عشر آیات لم یتجاوزوہا حتی یعلموا ما فیہا من العلم والعمل قالوا فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جمیعاً ولہذا کانوا یبقون المدة فی حفظ السورة" ابن تیمیہ: مقدمة فی اصول التفسیر ص ۵ فما بعدہا؛ نیز الاتقان ۲: ۱۷۶ فما بعدہا؛ البرہان ۲: ۱۵۷؛ صحابہؓ سے جو غلطیاں قرآن فہمی میں ہوتی تھیں ان کی تصحیح بھی حضورؐ کرتے تھے مثلاً سورہ روم کی ابتدائی آیات میں "بضع سنین" کا صحیح مفہوم سمجھنے میں حضرت ابو بکرؓ سے جو غلطی ہوئی اس کی تصحیح فرمائی (تفسیر ابن کثیر ۳: ۴۲۳)؛ یا حضرت عمرؓ وغیرہ سے "والذین یکنزون الذہب والفضة" کی مراد سمجھنے میں جو لغزش ہوئی اس کی تصحیح کی (تفسیر ابن کثیر ۲: ۳۵۱)۔

ہو چکی تھی۔

عہدِ صحابہؓ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد فطری طور پر قرآن کریم کی تشریح و توضیح کے لیے صحابہؓ کی طرف رجوع کیا گیا[18] خصوصاً ان حضرات کی طرف جو اس فن میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں دوسروں سے ممتاز ہو چکے تھے یا جن سے استفادے کی ترغیب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی یہ دس آدمی تھے حضرت ابوبکر[20]

---

[18] "فان لم یجده من السنة رجع الی اقوال الصحابة فانهم ادری بذلک لما شاهدوه من القرائن والاحوال عند نزوله ولما اختصوا به من الفهم التام والعلم الصحیح والعمل الصالح" الاتقان ۲: ۱۷۶؛ ایضاً ۲: ۱۸۳؛ نیز الموافقات ۳: ۴۷ فما بعدہا؛ البرہان ۲: ۱۵۰؛ تدریب الراوی ص ۹۳ فما بعدہا؛ معرفة علوم الحدیث ص ۱۹ فما بعدہا؛ تفسیر ابن کثیر ا: ۳ فی المقدمة؛ یترجح اعتمادهم فی البیان من وجهین: احدهما معرفتهم باللسان العربی، فانهم عرب فصحاء، لم تتغیر السنتهم ولم تنزل عن رتبتها العلیا فصاحتهم، فهم اعرف فی فهم الکتاب والسنة من غیرهم، فاذا جاء عنهم قول او عمل واقع موقع البیان صح اعتماده من هذه الجهة؛ والثانی مباشرتهم للوقائع والنوازل وتنزیل الوحی بالکتاب والسنة، فهم اقعد فی فهم القرائن الحالیة واعرف باسباب التنزیل، ویدرکون ما لا یدرکه غیرهم بسبب ذلک" الموافقات ۲: ۳۳۰

[19] "عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: سمعت النبی صلی الله علیه وسلم یقول خذوا القرآن من اربعة: عن عبد الله بن مسعود، وسالم (بن معقل مولی ابی حذیفة)، ومعاذ (بن جبل)، وابی بن کعب" صحیح البخاری الباب السابع عشر من کتاب مناقب الانصار؛ رواه ایضاً الترمذی والحاکم عن ابن عمر باسناد صحیح (الجامع الصغیر للسیوطی ۲: ۱)

[20] ابوبکر عبد اللہ بن ابی قحافہ عثمان بن عامر التیمی القرشی الصدیق العتیق - رفیق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الہجرة والخلیفة الاول واحد العشرة المبشرة مات سنة ۱۳ھ الطبقات لابن سعد ۳: ۱: ۱۱۹؛ التاریخ الکبیر ۳: ۱: ۱؛ التاریخ الصغیر ۱۵، ۱۸، ۲۳؛ الاستیعاب فی معرفة الاصحاب ۱: ۳۲۹: ۲۰۲، ۹۳۰؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۲۳۷؛ اسد الغابة ۳: ۲۰۵، ۵: ۱۰۵؛ جامع المسانید للخوارزمی ۲: ۴۰۹؛ تذکرة الحفاظ للذہبی ۱: ۲؛ تجرید اسماء الصحابة ۱: ۳۲۷، ۲: ۲۱۳؛ الاصابة للعسقلانی ۳: ۱۰۱؛ تہذیب التہذیب ۵: ۳۱۵؛ الأعلام ۴: ۲۳۷؛ سعید احمد اکبرآبادی: صدیق اکبر۔

حضرت عمر[۲۱]، حضرت عثمان[۲۲]، حضرت علی[۲۳]، حضرت عبداللہ بن مسعود[۲۴]،

---

[۲۱] ابوحفص عمر بن الخطاب بن نفیل القرشی العدوی الفاروق ۔ ثانی الخلفاء الراشدین، واحد العشرۃ المبشرۃ واول من سُمّی امیر المؤمنین استشہد فی آخر سنۃ ۲۳ھ ۔ الطبقات ۳:۱:۱۹۰؛ التاریخ الکبیر ۳:۲:۱۳۸؛ التاریخ الصغیر ۲۴؛ الاستیعاب ۲:۴۱۵؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۳۰؛ ابن الجوزی: سیرۃ عمر بن الخطاب؛ اسد الغابۃ ۴: ۵۲؛ جامع المسانید ۲: ۸۹۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۱:۹؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱:۴۲۰؛ تہذیب التہذیب ۷: ۴۳۸؛ الاصابۃ ۲:۲۷۹؛ الأعلام ۵: ۲۰۳؛ شبلی نعمانی: الفاروق

[۲۲] ابوعبداللہ عثمان بن عفان بن ابی العاص الأموی ذوالنورین ۔ ثالث خلفاء الراشدین واحد العشرۃ المبشرۃ واحد الستۃ الشوری؛ مُجہز جیش العسرۃ؛ استشہد سنۃ ۳۵ھ ۔ الطبقات ۳:۱:۳۶؛ التاریخ الکبیر ۳:۲:۲۰۸؛ التاریخ الصغیر ۳۲؛ الاستیعاب ۲:۴۷۷؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۴۴؛ اسد الغابۃ ۳: ۳۷۶؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱: ۴۰۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۱:۸؛ الاصابۃ ۴: ۲۲۳؛ تہذیب التہذیب ۷: ۱۳۹؛ الأعلام ۴: ۳۷۱

[۲۳] ابوالحسن علی بن ابی طالب بن عبدالمطلب القرشی الہاشمی، رابع الخلفاء الراشدین وابن عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واحد العشرۃ المبشرۃ واحد الستۃ الشوریٰ، استشہد سنۃ ۴۰ھ ۔ الطبقات ۲: ۲: ۱۰۰ و ۳:۱:۱۱؛ التاریخ الکبیر ۳:۲: ۲۵۹؛ التاریخ الصغیر ۴۳ و ۴۳؛ الاستیعاب ۲: ۴۵۶؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۵۲؛ اسد الغابۃ ۴:۱۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۱:۱۰؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱:۴۴۴؛ تہذیب التہذیب ۷: ۳۳۴؛ الاصابۃ ۴ : ۲۶۹؛ الأعلام ۵: ۱۰۷ ۔

[۲۴] ابوعبدالرحمٰن عبداللہ بن مسعود بن غافل الہذلی مات فی ۳۲ھ احد السابقین الاولین، صاحب نعلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومن یفتی علی عہدہ کروی عنہ من التابعین علقمۃ، ومسروق، واسود، وزر بن حبیش، وشریح القاضی وغیرہم وقال علقمۃ "کان یشبہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھدیہ ودلہ وسمتہ؛ کان ینسب الی امہ احیانا فیقال ابن ام عبد، قال فیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" لوکنت مؤمّرا احدا دون مشورۃ المؤمنین لامرت ابن ام عبد" (مسند احمد: مسند علی ۱:۷۶) وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول" من سرہ ان یقرأ القرآن رطبا کما انزل فلیقرأہ علی قراءۃ ابن ام عبد"۔ وعن مسروق انہ قال" انتہی علم اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ستۃ: عمر وعلی وعبداللہ بن مسعود وابی بن کعب وابی الدرداء وزید بن ثابت ثم انتہی علم ھولاء الستۃ الی رجلین: علی وعبداللہ" وقال ابوالدرداء بعد موت ابن مسعود" ما ترک بعد مثلہ"۔ صحابہ بحیثیت مجموعی آپ کی علمیت بکتاب اللہ کے قائل تھے، اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے اس کی توجیہ یوں کی تھی کہ حضورؐ سے تعلیم و تربیت حاصل کرنے کے جو مواقع انھیں حاصل تھے وہ کسی دوسرے کو نہ تھے۔ طبقات ۲: ۲:۱۰۴؛ التاریخ الکبیر ۳:۱:۲؛ الاستیعاب ۱:۳۵۹؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۲۳۰؛ اسد الغابۃ ۳:۲۵۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۱:۱۳؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱:۳۰۹؛ الاصابۃ ۲:۱۲۹؛ تہذیب التہذیب ۶:۲۷؛ الأعلام ۴: ۲۸۰

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ[25]، حضرت ابی بن کعبؓ[26]، حضرت زید بن ثابتؓ[27]

۲۵؎ ابو العباس عبد اللہ بن عباس بن عبد المطلب المکی المدنی الطائفی، ابن عم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وصاحبہ، حبر الامۃ وترجمان القرآن۔ مات فی سنۃ ۶۸ھ۔ کان عمر بن الخطاب یستشیرہ ویقول "غواص"۔ وقال سعد "ما رأیت احضر فہما ولا الب لبا ولا اکثر علما ولا اوسع حلما من ابن عباس"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے وقت آپ کی عمر ۱۳ یا ۱۵ سال تھی، کبار صحابہ سے علم حاصل کیا۔ ان کے بارے میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کا کہنا تھا "نعم ترجمان القرآن ابن عباس"۔ طاؤس سے جب کہا گیا کہ اکابر صحابہ کو چھوڑ کر تم ابن عباس کے ہو کر رہ گئے ہو تو انہوں نے کہا کہ میں نے ستر صحابیوں کو دیکھا "اذا تدارؤا فی امر صاروا الی قول ابن عباس"۔ حضرت علی کو حضرت ابن عباس کی تفسیر بہت پسند تھی کہتے تھے "کانما ینظر الی الغیب من ستر رقیق"۔ حضرت عبد اللہ بن عمر ان کے بارے میں کہتے تھے "ابن عباس اعلم امۃ محمد بما نزل علی محمد"۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یہ دعا دی تھی کہ "اللہم فقہہ فی الدین وعلمہ التاویل" یا "اللہم علمہ الکتاب والحکمۃ"۔ طبقات ۲:۲:۱۱۹؛ التاریخ الکبیر ۳:۱:۳؛ الاستیعاب ۱:۳۷۲؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۲۲۹؛ اسد الغابۃ ۳:۱۹۲؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱:۳۴۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۱:۳۷؛ تہذیب التہذیب ۵:۲۷۶؛ الاصابۃ ۴:۹۰؛ الأعلام ۴:۲۲۰۔

۲۶؎ ابو المنذر وابو الطفیل (کناہ النبی بالاولی وعمر بالثانیۃ) ابی بن کعب بن قیس الانصاری الخزرجی، سید القراء وکاتب الوحی، وکان ممن جمع القرآن حفظا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وکان ممن یفتی علی عہدہ۔ وقد قال فیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم "اقرأہم ابی بن کعب" وروی الشعبی عن مسروق قال "کان اصحاب القضاء من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ستۃ: عمر، وعلی، وعبد اللہ، وابی، وزید، وابی موسی الاشعری"۔ وکان حبرا من احبار الیہود، وعُدّ ابی بن کعب من المکثرین فی التفسیر۔ مات فی سنۃ ۳۰ھ۔ طبقات ۳:۲:۵۹؛ التاریخ الکبیر ۱:۲:۳۹؛ الاستیعاب ۱:۲۷؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۴۹؛ اسد الغابۃ ۱:۴۹؛ تذکرۃ الحفاظ ۱:۱۶؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱:۸؛ تہذیب التہذیب ۱:۱۸۷؛ الاصابۃ ۱:۳۱؛ الاعلام ۱:۸۲۔

۲۷؎ زید بن ثابت بن الضحاک الانصاری الخزرجی۔ کاتب الوحی، احد نجباء الانصار، قرأ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجمع القرآن فی عہد صدیق۔ ولما مات قال ابو ہریرۃ "مات خیر الامۃ" وقال ابن عباس "ھذا ذہاب العلم، دفن الیوم علم کثیر"۔ مات فی سنۃ ۴۵ھ۔ طبقات ۲:۲:۱۱۵؛ التاریخ الکبیر ۲:۱:۳۸۲؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱۴۲؛ اسد الغابۃ ۲:۲۲۱؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱:۲۱۱؛ تہذیب التہذیب ۳:۳۹۹؛ تذکرۃ الحفاظ ۱:۲۹؛ الاصابۃ ۲:۲۲؛ الأعلام ۳:۵۹۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری[۲۸] اور حضرت عبداللہ بن زبیر[۲۹] رضی اللہ عنہم۔ ان کے علاوہ ازواج مطہرات میں حضرت عائشہ[۳۰] اور حضرت ام سلمہ[۳۱] رضی اللہ عنہما تفسیر کے لئے مشہور ہوئیں[۳۲]۔ خلفائے اربعہ راشدین میں سب سے زیادہ تفسیر حضرت علیؓ سے منقول ہے[۳۳] مگر صحابہ کرام میں بحیثیت مجموعی

۲۸؎ ابوموسیٰ عبداللہ بن قیس بن سلیم بن حضار الاشعری۔ استخلفہ عمر علی البصرۃ وھو افقھم واعلمھم، وقال الشعبی "خذوا العلم عن ستۃ" فذکرہ فیھم، وقال ابن المدینی: "قضاۃ الامۃ اربعۃ: عمر وعلی وابوموسیٰ وزید بن ثابت" مات فی سنۃ ۴۴ھ۔ طبقات ۴: ۱۰۵؛ الاستیعاب ۲: ۶۵۸؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱: ۲۴۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۲۳؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱: ۲۵۴؛ تہذیب التہذیب ۵: ۳۶۲؛ الاصابۃ ۲: ۳۵۹؛ الاعلام ۴: ۲۵۴۔

۲۹؎ ابوخبیب وابوبکر، عبداللہ بن زبیر بن العوام الاسدی المکی المدنی۔ اول مولود فی الاسلام بعد الہجرۃ وفارس قریش، امہ اسماء بنت ابی بکر استشہد فی سنۃ ۷۳ھ۔ الاستیعاب ۱: ۳۵۳؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱: ۲۴۲؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱: ۳۲۴؛ تہذیب التہذیب ۵: ۲۱۳؛ الاصابۃ ۲: ۳۰۹؛ الاعلام ۴: ۲۱۸۔

۳۰؎ ام المؤمنین حضرت عائشہ بنت ابی بکر الصدیق زوج النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام وفقیہۃ الامۃ ماتت فی سنۃ ۵۸ھ۔ طبقات ۲: ۲: ۱۲۶؛ ۸: ۳۹؛ الاستیعاب ۲: ۷۴۳؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۶۰۹؛ اسد الغابۃ ۵: ۵۰۱؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۲: ۳۰۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۲۶؛ الاصابۃ ۸: ۱۳۹؛ تہذیب التہذیب ۱۲: ۴۳۳؛ الأعلام ۴: ۵؛ سید سلیمان ندوی: سیرت عائشہؓ۔

۳۱؎ ام المؤمنین ہند (او رملۃ) بنت ابی امیۃ سہیل بن مغیرۃ المخزومیۃ القرشیۃ۔ کانت موصوفۃ بالجمال البارع والعقل البالغ والرأی الصائب ماتت فی سنۃ ۶۲ھ۔ طبقات ۸: ۶۰؛ الاستیعاب ۲: ۷۸۰؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۶۱۳؛ اسد الغابۃ ۵: ۵۸۸؛ تہذیب التہذیب ۱۲: ۴۵۵؛ الاصابۃ ۸: ۲۴۰؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۲: ۳۳۸؛ الأعلام ۹: ۱۰۴۔

۳۲؎ ان سب حضرات کے نام علاوہ حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے سیوطی نے الاتقان ۲: ۱۸۷ میں دیے ہیں۔ حضرت عائشہؓ کے لئے دیکھئے: سیرت عائشہ از سید سلیمان ندوی؛ صحیح مسلم کتاب التفسیر؛ اور حضرت ام سلمہ کے لئے الاتقان ۱: ۱۲۴؛ مباحث فی علوم القرآن ص ۶۳۔

باقی حاشیہ ص ۳۵ پر

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا تفسیری ذخیرہ سب سے زیادہ ہے[۳۴]۔

اس دور کے تفسیری منہاج کے بنیادی عناصر حسب ذیل ہیں۔

تفسیر کرنے والے کی سب سے پہلی کوشش یہ ہوتی کہ اپنی طرف سے کچھ کہنے کے بجائے خود قرآن مجید[۳۵] کے دوسرے مقامات کے ذریعے آیت کی تفسیر کردی جائے[۳۶] یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمودہ تشریح و توضیح نقل کر دی جائے[۳۷]۔ آیات کی تفسیر صرف اقوال نبویؐ ہی سے نہ کی جاتی تھی بلکہ افعال و اقرار نبویؐ کو بھی تفسیر کے طور پر پیش کیا جاتا تھا[۳۸]۔ تفسیر کا یہ سب سے محتاط اور مستند طریقہ تھا لیکن

۳۳؎ "اما الخلفاء الراشدین فاکثر من روی عنہ منہم علی بن ابی طالب والروایۃ عن الثلاثۃ نزرۃ جدا وکان السبب فی ذلک تقدم وفاتہم کما ان ذلک ہو السبب فی قلۃ روایۃ ابی بکر رضی اللہ عنہ الحدیث، ولا احفظ عن ابی بکر رضی اللہ عنہ فی التفسیر الا آثارا قلیلۃ جدا لا تکاد تجاوز العشرۃ واما علی فروی عنہ الکثیر" الاتقان ۲: ۱۸۷ -

۳۴؎ الاتقان ۲: ۱۸۸

۳۵؎ یہ صحابہؓ کا عام مذاق تھا کہ ذاتی رائے اور اجتہاد کو صرف ناگزیر صورتوں میں تفسیر قرآن میں دخل دیا جائے چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے جب قرآن مجید کی ایک آیت (وفاکھۃ وابا: سورہ عبس) کی تفسیر دریافت کی گئی تو آپ نے کہا "ای سماء تظلنی، وای ارض تقلنی، واین اذھب، وکیف اصنع اذا قلت فی حرف من کتاب اللہ بغیر ما اراد تبارک و تعالی" الموافقات ۳: ۴۲۱؛ محض ظن و تخمین کو بنیاد بنا کر تفسیر کرنے کی مذمت کے بارے میں احادیث بھی روایت کی گئی ہیں (الاتقان ۲: ۱۷۹؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۲۵۵ تا بعد ہا) اور اس سلسلے میں حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ سے اقوال بھی نقل کیے گئے ہیں جن کا مفاد یہی ہے کہ ایسی ذاتی رائے (جس کا کوئی مبنیٰ لغت یا شریعت میں موجود نہیں) تفسیر قرآن کے سلسلے میں ناقابل اعتماد اور فاسد ہے دیکھیے (الموافقات ۳: ۴۲۲؛ الاتقان ۲: ۱۷۹؛ البرہان ۲: ۱۶۱؛ روح المعانی ۱:)

۳۶؎ مثلاً دیکھیے: ترمذی کتاب التفسیر سورہ بقرہ (آیت لا تلقوا بایدیکم الی التہلکۃ)؛ صحیح مسلم: کتاب التفسیر تفسیر یستفتونک فی النساء

۳۷؎ الموافقات ۳: ۳۲۰ تا بعد ہا؛ صحیح البخاری: کتاب التفسیر تفسیر سورہ آل عمران، باب قولہ لا تحسبن الذین یفرحون بما اتوا

۳۸؎ مثال کے طور پر دیکھیے: صحیح البخاری: کتاب الوضوء (حدیث ۱)؛ صحیح البخاری: کتاب الاعتصام (حدیث ۲)

ہے کہ قرآن کی ہر آیت یا ہر لفظ کی تفسیر اس طرح نہ کی جا سکتی تھی[۳۹] چنانچہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے جس طرح فقہی مسائل میں اجتہاد کیا اسی طرح تفسیر میں بھی اجتہاد سے کام لیا[۴۰] اگر کسی کا تفسیری اجتہاد نصوص شرعیہ سے متصادم ہوتا تھا یا مطابق واقعہ نہ ہوتا تھا یا اس میں کوئی دوسرا نقص پایا

---

۳۹ یہ بات بحث کا موضوع رہی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے پورے قرآن یعنی ہر ہر آیت اور لفظ کی تشریح کی یا نہیں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے اصحاب کے سامنے قرآن مجید کے سارے معنی و مفہوم کی تشریح کی ان لوگوں کے سرخیل ابن تیمیہ ہیں (دیکھیے مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۵ فما بعدہا) دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ اس طرح ہر ہر آیت اور لفظ کی تشریح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے نہیں کی۔ ان میں سرفہرست خوبی (الاتقان ۲: ۱۷۴) اور سیوطی ہیں۔ چنانچہ سیوطی کا کہنا ہے کہ "الذی صح من ذالک قلیل جدا بل اصل المرفوع منه فی غایۃ القلۃ" (الاتقان ۲: ۱۷۹، ۲۰۵) اس مسئلے پر ایک حد تک تفصیلی بحث کے لئے دیکھیے التفسیر والمفسرون ۱: ۴۸ نیز الموافقات ۳: ۴۲۱ فما بعدہا۔ راقم کے بہر حال دلائل و شواہد کی روشنی میں یہی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قرآن مجید کی ساری بنیادی اور ضروری باتوں کی تشریح پیش کر دی (بشرطیکہ اس تشریح کے مفہوم میں صرف قولی احادیث کو نہیں بلکہ افعال و اقرار نبوی کو بھی شامل کر لیا جائے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ جب سیوطی تفسیر کی مرفوع روایات کے بارے میں 'فی غایۃ القلۃ' کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو ان کے ذہن میں مرفوع قولی تفسیری روایات ہوتی ہیں) لیکن بالاستیعاب ہر ہر آیت اور ہر ہر لفظ کی تشریح نہیں کی۔ ۴۰ اگرچہ تفسیر قرآن کے سلسلے میں صحابہؓ سے ایسی بے بنیاد ذاتی رائے کی مذمت ثابت ہے جس کا کوئی صحیح معقول اور شرعی مبنی نہ ہو تاہم اس چیز نے ان کو تفسیر قرآن میں محنت، تدبر اور اجتہاد سے نہیں روکا۔ خود حضرت ابوبکر صدیقؓ سے جب کلالہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے کہا "اقول فیہا برأیی، فان کان صوابا فمن اللہ وان کان خطأ فمنی ومن الشیطان، الکلالۃ کذا وکذا" (الموافقات ۳: ۴۲۱) چنانچہ شاطبی کا کہنا ہے "واما الرأی غیر الجاری علی موافقۃ العربیۃ او الجاری علی الادلۃ الشرعیۃ فہذا ہو الرأی المذموم من غیر اشکال ۔۔ لانہ تقول علی اللہ بغیر برہان، فیرجع الی الکذب علی اللہ تعالی وفی ہذا القسم جاء من التشدید فی القول بالرأی فی القرآن ما جاء" (الموافقات ۳: ۴۲۲)؛ "ان الصحابۃ کانوا اولی بہذا الاحتیاط من غیرہم، وقد علم انہم فسروا القرآن علی ما فہموا، ومن جہتہم بلغنا تفسیر معناہ، والتوقیف ینافی ہذا، فاطلاق القول بالتوقیف والمنع من الرأی لا یصح" (الموافقات ۳: ۴۲۱) تفسیر الرأی میں غلطی کا منشا کیا ہے اس پر بحث کے لئے دیکھیے: التفسیر والمفسرون ۱: ۲۸۱ فما بعدہا؛ اجتہادی تفسیر کی بعض مثالوں کے لئے دیکھیے: صحیح البخاری کتاب التفسیر، تفسیر سورہ بقرہ باب قولہ ایود احدکم ان یکون لہ جنۃ"؛ نیز تفسیر سورہ اذا جاء نصر اللہ والفتح باب قولہ "فسبح بحمد ربک واستغفرہ انہ کان توابا"

جاتا تھا تو دوسرے لوگ اس پر تنقید بھی کرتے تھے[۱] چنانچہ تفسیر القرآن بالقرآن اور اقوال و افعال نبوی کے ذریعے قرآنی آیات کی تشریح کے علاوہ صحابہؓ کے زمانہ میں بعض اوقات تفسیر خالص لغوی بنیاد پر کی جاتی تھی۔[۲] اگر فہم آیت کسی تاریخی واقعے، عرب جاہلیت کے رسم ورواج یا امم سابقہ کے دستور اور

---

[۱] حضرت قدامہ بن مظعون صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال تھا کہ ایمان اور عمل صالح کے ساتھ اگر کسی شخص سے شراب نوشی کا واقعہ سرزد ہو جاتا ہے تو وہ شخص حد کا مستحق نہیں۔ دلیل میں "لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناحٌ فیما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا (سورہ مائدہ ۹۳) کو پیش کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے بتایا کہ اس آیت کا انطباق ان لوگوں پر ہوتا ہے جو حرمت خمر سے پہلے شراب نوشی کے مرتکب ہوئے۔ اسی طرح بعض لوگ "یوم تأتی السماء بدخانٍ مبین" (سورہ دخان ۱۰) کو قرب قیامت کے احوال پر محمول کرتے تھے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے بتایا کہ اس آیت میں اس قحط کا ذکر ہے جو نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تکذیب کے نتیجے میں مکے میں ظاہر ہوا، اس وقت بھوک کے مارے لوگوں کو آسمان دھواں دھواں نظر آتا تھا دیکھیے شاطبی: الموافقات ۲: ۳۴۸ فما بعدہا؛ مزید مثالوں کے لیے دیکھیے صحیح البخاری؛ کتاب التفسیر تفسیر سورہ احقاف باب قولہ والذی قال لوالدیہ اف لکما؛ صحیح البخاری: کتاب التفسیر تفسیر الم غلبت الروم؛ یا دیکھیے حضرت عائشہؓ کی تنقید اپنے بھانجے حضرت عروہ بن زبیر کی تفسیر پر صحیح البخاری؛ کتاب التفسیر تفسیر سورہ بقرہ باب قولہ ان الصفا والمروۃ) [۲] سورہ بنی اسرائیل کی آیت "اذا اردنا ان نہلک قریۃ امرنا مترفیہا ففسقوا فیہا فحق علیہا القول فدمرناہا تدمیرا" کی تفسیر کرتے ہوئے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے 'امر' کے معنی 'حکم' کے بجائے "اکثار" کے لیے؛ بخاری کتاب التفسیر تفسیر سورہ بنی اسرائیل باب قولہ "اذا اردنا ان نہلک قریۃ امرنا مترفیہا" نیز دیکھیے الاتقان ۲: ۱۸۳ "ینظر فی تفسیر الصحابی فان فسرہ من حیث اللغۃ فہم اہل اللسان فلا شک فی اعتمادہ"۔ بعد میں لغوی تفسیر کا جاننا کس قدر اہم سمجھا گیا امام مالک بن انسؒ کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے "لا اوتی برجل غیر عالم بلغات العرب یفسر کتاب اللہ الا جعلتہ نکالاً" (البرہان ۲: ۱۶۰) چنانچہ لغت کی تحقیق کی طرف صحابہ کرامؓ نے بڑا اعتنا کیا "قال ابن عباس الشعر دیوان العرب، فاذا خفی علینا الحرف من القرآن الذی انزلہ اللہ بلغۃ العرب رجعنا الی دیوانہا فالتمسنا معرفۃ ذلک منہ" "وعن ابن عباس کان یسأل عن القرآن فینشد فیہ الشعر" (الاتقان ۱: ۱۱۹ فما بعدہا) نیز دیکھیے الاتقان: النوع السادس والثلاثون فی معرفۃ غریبہ ۱: ۱۱۳ فما بعدہا۔

طریقے کے علم پر منحصر ہوتا تھا تو ان چیزوں کو بیان کر دیا جاتا تھا۔[٤٣] آیت کا مطلب سمجھنے کیلئے اگر ان حالات کا علم ضروری سمجھا جاتا تھا جو اس کے نزول کے داعی ہوئے تو شان نزول بتا دی جاتی تھی۔[٤٤] ہمیں اس دور میں ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ آیات قرآنی کی تفسیر خالص عقلی بنیادوں پر کی گئی۔[٤٥] ایسا بھی اکثر ہوتا تھا کہ آیت کا مطلب واضح کرنے کے لئے دوسری قراءت اختیار کر کے اس کی تشریح کر دی جاتی تھی یا اس طرح اس پر وارد ہونے والے اعتراض کو دور کیا جاتا تھا۔[٤٦] اس زمانہ میں اگرچہ بعض صحابہ مثلاً خود

---

[٤٣] دیکھئے ترمذی: کتاب التفسیر تفسیر سورہ مریم؛ صحیح البخاری کتاب التفسیر تفسیر سورہ آل عمران، باب قولہ "لا تحسبن الذین یفرحون بما اتوا"؛ صحیح البخاری: کتاب التفسیر تفسیر سورہ النساء "وان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی"؛ صحیح البخاری: کتاب التفسیر تفسیر سورہ تحریم باب قولہ "وان تظاهرا علیہ"؛ صحیح البخاری: کتاب التفسیر تفسیر سورہ بقرہ باب قولہ "ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ"

[٤٤] صحیح البخاری: کتاب التفسیر تفسیر سورہ قیامہ قولہ "لا تحرک بہ لسانک"؛ صحیح البخاری: کتاب التفسیر تفسیر سورہ تحریم قولہ "یا ایہا النبی لم تحرم ما احل اللہ لک تبتغی مرضات ازواجک"؛ ترمذی: کتاب التفسیر سورہ بقرہ۔ مگر صحابہؓ کو اس میں غلو نہ تھا دیکھئے الفوز الکبیر ص ۲۱ فما بعدہا

[٤٥] صحیح مسلم: کتاب التفسیر تفسیر "ان الذین یاکلون اموال الیتامی"؛ صحیح البخاری، تفسیر سورہ نساء؛ صحیح مسلم کتاب التفسیر آیت "وان امراۃ خافت"؛ صحیح البخاری کتاب التفسیر باب قولہ "لا تحسبن الذین یفرحون"

[٤٦] مثال کے طور پر آیت "حتی اذا استیئس الرسل وظنوا انہم قد کذبوا" میں "قد کذبوا" کے الفاظ سے جو خلجان پیدا ہوتا تھا اسے دوسری قراءت اختیار کر کے دور کرنے کی کوشش کی گئی: صحیح البخاری: تفسیر سورہ یوسف، باب قولہ "حتی اذا استیئس الرسل"۔ اختلاف قراءت کے ذریعے قرآن مجید کی تفسیر درحقیقت تفسیر القرآن بالقرآن ہی کا ایک شعبہ ہے۔ اکثر و بیشتر ایک قراءت دوسری کیلئے مفسر ہوتی ہے۔ مجاہد سے مروی ہے کہ وہ کہتے ہیں "لو کنت قرأت قراءۃ ابن مسعود قبل ان اسئل ابن عباس ما احتجت ان اسالہ عن کثیر مما سألتہ عنہ" (ترمذی ۲: ۱۵۷، القسطلانی ۱: ۲۸؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۴۱)؛ سیوطی نے اختلاف قراءت کے فائدے بتاتے ہوئے لکھا ہے "ومنہا ان بعض القراءات یبین ما لعلہ مجمل فی القراءۃ الاخری فقراءۃ "یطہرن" بالتشدید مبینۃ لمعنی قراءۃ التخفیف، وقراءۃ "فامضوا الی ذکر اللہ" تبین ان المراد بقراءۃ "فاسعوا" الذہاب لا المشی السریع۔ وقال ابو عبیدؒ فی فضائل القرآن المقصد من القراءۃ الشاذۃ تفسیر القراءۃ المشہورۃ وتبیین معانیہا کقراءۃ عائشۃ وحفصۃ "والصلوۃ الوسطی صلاۃ العصر" وقراءۃ ابن مسعود "فاقطعوا ایمانہما" وقراءۃ جابر "فان اللہ من بعد اکراہہن لہن غفور رحیم"۔ قال فہذہ الحروف وما شاکلہا قد صارت مفسرۃ للقرآن، وقد کان یروی مثل ہذا عن التابعین فی التفسیر فیستحسن، فکیف اذا روی عن کبار الصحابۃ ثم صار فی نفس القراءۃ، فہو اکثر من التفسیر واقوی فادنی ما یستنبط من ہذہ الحروف معرفۃ صحۃ التاویل"۔ خود سیوطی نے اپنی کتاب "اسرار التاویل" میں ہر قراءت کے قراءت مشہورہ پر جو معنی کا اضافہ کیا ہے مفصل طور پر بیان کیا ہے (الاتقان ۱: ۸۲)؛ گولڈ سیہر کو بھی اختلاف قراءت کی اس خصوصیت پر تنبہ ہوا ہے چنانچہ لکھتا ہے "المرحلۃ الاولی لتفسیر القرآن والنواۃ التی بدأ بہا تتکون فی القرآن نفسہ وفی نص نفسہا، وبعبارۃ اوضح: فی قراءاتہ ففی ہذہ الاشکال المختلفۃ نستطیع ان نری اول محاولۃ للتفسیر" (المذاہب الاسلامیۃ فی تفسیر القرآن الکریم ۱، بحوالہ التفسیر والمفسرون ۱: ۴۱) لیکن گولڈ سیہر نے اختلاف قراءات کو جس طرح متن قرآن کی عدم محفوظیت پر دلیل بنانا چاہا ہے کہ اس استدلال نے زیادہ مغالطوں کو دخل دیا ہے دیکھئے: التفسیر والمفسرون ۱: ۴۱ فما بعدہا اور اجنتس جولڈ تسیہر مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱: ۷۳

---

[۴۲] حضرت عبداللہ بن عباسؓ بعض اسی طرح کی آیات کی تفسیر کے لیے جن کا مواد قرآن اور توریت وانجیل میں مشترک ہے اہل کتاب سے رجوع کیا کرتے تھے، خاص طور سے حضرت عبداللہ بن سلامؓ اور کعب الاحبار سے۔ گولڈ سیہر نے اس بات کو بہت بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے کہ باوجود ممانعت نبوی کے ابن عباسؓ کا یہ مستقل طرز عمل تھا۔ اس طرح گولڈ سیہر نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ یہود کو فہم کتب الٰہیہ میں ایک خاص امتیاز حاصل تھا اور قرآنی تفسیر کا بھی بڑا حصہ یہودیوں کا رہین منت ہے (مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۸۵ فما بعدہا) مستشرقین کے اصل مقاصد اس طرح کی تحریروں سے کیا ہیں اس کے لیے دیکھیے: السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی لمصطفیٰ السباعی ص ۲۰۴ فما بعدہا۔ ابن عباسؓ کے بارے میں احمد امین نے گولڈ سیہر کے خیالات کو جوں کا توں قبول کیا ہے (فجر الاسلام ص ۲۰۴) حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ تفسیری استفادہ صرف ان قصص واخبار سے متعلق ہوتا تھا جو قرآن اور توریت وانجیل میں مشترک ہیں نہ کہ اعتقادات ومسائل واحکام میں۔ چنانچہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد "حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج فان فیہم الاعاجیب" (صحیح البخاری ۶: ۳۲۹ من فتح الباری) ایسے ہی عبرت انگیز قصص واخبار کے بارے میں ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا دوسرا ارشاد "لا تصدقوا اہل الکتاب ولا تکذبوہم" (صحیح البخاری فی باب التفسیر ۸: ۱۲۰ من فتح الباری) اس تفسیری استفادے کی نوعیت اور اس کا دائرہ متعین کر دیتا ہے کہ اہل کتاب سے ایسے امور میں استفادہ سے پرہیز کیا جائے جس کی حقیقت اور صدق مشتبہ ہو اور نصوص کی روشنی میں اس کے بارے میں کوئی فیصلہ کن رائے قائم نہ کی جا سکے۔ دوسرے الفاظ میں ایسے استفادے سے روکا گیا جس کا بطلان واضح ہو یا جس سے نصوص شرعیہ پر کسی طرح زد پڑے۔ اس طرح کی صورتوں کو مستثنیٰ کر کے ایک مخصوص ومتعین دائرے میں استفادہ کی اجازت دی گئی (دیکھیے فتح الباری ۸: ۱۲۰، ۶: ۳۲۰، ۱۳: ۲۸۹)۔ ابن خلدون نے بھی اسرائیلیات پر لکھتے ہوئے کہا ان پر مشتمل مواد "لیست مما یرجع الی الاحکام فیتحری فیہا الصحۃ التی یجب بہا العمل" (المقدمۃ ۴۰۹)

[۴۳] ابو یوسف عبداللہ بن سلام بن الحارث الاسرائیلی الانصاری حلیف بنی عوف من الخزرج۔ حضورؐ کے مدینہ تشریف لانے پر اسلام لائے جس پر یہودیوں نے جو انہیں متفقہ طور پر اپنے صحائف کا سب سے بڑا عالم کہتے تھے، ان سے بیزاری کا اظہار کر دیا (صحیح البخاری: باب الہجرۃ ۷: ۲۶۳ من فتح الباری) بخاری نے ان کے مناقب میں ایک مستقل باب باندھا ہے (صحیح البخاری: کتاب مناقب الانصار، باب مناقب عبداللہ بن سلام ۷: ۱۲۸ من فتح الباری) حضرت معاذ بن جبلؓ کا ان کے بارے میں کہنا تھا "ان العلم والایمان عند اربعۃ رھط: عند عویمر ابی الدرداء، وعند سلمان الفارسی، وعند عبداللہ بن مسعود، وعند عبداللہ بن سلام الذی کان یہودیا فاسلم فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: انہ عاشر عشرۃ فی الجنۃ" اسرائیلیوں کی دینی تاریخ اور ان کے مذہبی مسائل کے بارے میں جو معلومات تفاسیر میں ملتی ہیں ان کا بڑا حصہ انہیں کا روایت کیا ہوا ہے۔ انتقال ۴۳ھ میں ہوا۔ طبقات ۲: ۳۵۲، الاستیعاب ۱: ۳۸۲؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱: ۲۴۴؛ اسد الغابۃ ۳: ۱۷۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۲۵؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱: ۳۲۸؛ تہذیب التہذیب ۵: ۲۴۹؛ الاصابۃ ۲: ۳۲۰؛ الاعلام ۴: ۲۲۳۔

وغیرہ کے بارے میں قرآن میں واردشدہ آیات کی مزید توضیح کے لئے اسرائیلی روایات کو نقل کرتے ہوئے پائے جاتے ہیں[۴۹] مگر صحابہ کرامؓ کا عام مذاق اور منہاج یہی تھا کہ وہ اس طرح کی روایات سے پرہیز کرتے تھے اور اس بات سے روکتے تھے[۵۰] فن تفسیر کے آئندہ ارتقاء کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے تفسیری منہاج کے یہ عناصر زمانہ ما بعد کے تفسیری مذاہب کے لئے بمنزلہ تخم ثابت ہوئے اور ہر ایک نے تفسیری منہاج کے ایک مستقل اور علیحدہ مکتب کو جنم دیا[۵۱]۔

---

[۴۹] مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۱۳-۱۴ و ۲۶-۲۷؛ مقدمۃ ابن خلدون ص ۴۹۱ تا بعدہا

[۵۰] بخاری نے خود ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا "یا معشر المسلمین: تسألون اهل الکتاب وکتابکم الذی انزل علی نبیه صلی الله علیه وسلم احدث الاخبار بالله تقرءونه لم یشب، وقد حدثکم الله ان اهل الکتاب بدلوا ماکتب الله، وغیروا بایدیهم الکتاب فقالوا: هذا من عند الله لیشتروا به ثمنا قلیلاً" افلا ینهاکم ما جاءکم من العلم عن مسألتهم، ولا والله ما رأینا رجلا منهم قط یسألکم عن الذی انزل علیکم" صحیح البخاری فی کتاب الشهادات ۵: ۱۰۵ من فتح الباری؛ نیز دیکھیے صحیح البخاری کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة، باب قول النبی "لا تسألوا اهل الکتاب عن شیء" روایت ابو ہریرہ؛ ایضاً روایت ابن عباس؛ ایضاً روایت معاویہ؛ نیز فتح الباری ۶: ۲۵۱؛ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر ص ۲۵-اس کے علاوہ صحابہ اس بات کو بھی ناپسند کرتے تھے کہ متشابہات کی تاویل وتوجیہ کی جائے۔ حضرت عمرؓ نے اس شخص کو جو آیات متشابہات کے متعلق سوالات کرتا پھرتا تھا سخت سزا دی (مسند دارمی ص ۳۱)۔

[۵۱] صحابہ کرام کے تفسیری ذخیرے کو خاص عزت ووقعت کی نظر سے دیکھا گیا چنانچہ یہ کہا گیا کہ تفسیر صحابہؓ کو حدیث مرفوع کا حکم حاصل ہے بشرطیکہ وہ اسباب نزول سے یا ایسے معاملات سے متعلق ہو جس میں انسانی رائے کو دخل نہیں۔ لیکن اگر اس تفسیر کا تعلق ان معاملات سے ہے جن میں انسانی رائے کو دخل ہے تو جب تک صحابہ کی طرف سے اس کی نسبت صریحاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہ ہو اس کی حیثیت موقوف کی ہوگی۔ صحابہؓ کی جو تفسیر مرفوع کے حکم میں ہے اس کو چھوڑ کر دوسری تفسیر اختیار کرنا بالاتفاق درست نہیں۔ جو موقوف کے حکم میں ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اسے قبول کرنا ضروری نہیں اور بعض کے نزدیک ضروری ہے۔ تفصیلی بحث کے لئے دیکھیے: مقدمۃ ابن صلاح ص ۲۴؛ تدریب الراوی ص ۶۴؛ معرفۃ علوم الحدیث ص ۱۹؛ البرہان فی علوم القرآن ۲: ۱۵۷؛ الاتقان ۲: ۱۸۳؛ تفسیر ابن کثیر ۱: ۳ فی المقدمۃ

صحابہ کرامؓ کے تفسیری ادب اور ذخیرے کی خصوصیات

صحابہ کرام رضؓ کے تفسیری ذخیرے کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دور میں پورے قرآن مجید کی، اس کی ایک ایک آیت اور ہر ہر لفظ کی تفسیر نہیں کی گئی اور نہ انھیں اس کی ضرورت ہی پیش آئی۔ اس زمانہ میں بحیثیت مجموعی کتاب الٰہی کے صرف ان حصوں کو تفسیر کا موضوع بنایا گیا جن کے سمجھنے میں اس دور کے لوگوں کو کسی لحاظ سے دشواری پیش آسکتی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ان حضرات کو قرآن مجید کو آسانی سے اور ٹھیک ٹھیک سمجھ لینے کیلئے بعض ایسی آسانیاں حاصل تھیں جو ان کے بعد کے لوگوں کی دسترس سے باہر ہوگئیں۔ قرآن کریم کو سہولت اور صحت کے ساتھ سمجھ لینے میں ظاہر ہے کہ صاحب وحی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانے سے قربت کو بہت بڑا دخل تھا، چنانچہ جیسے جیسے زمانہ گذرتا گیا اور عہد نبویؐ سے دوری ہوتی گئی نزول قرآن کے پس منظر سے دوری، سماجی حالات میں تبدیلی، زبان میں ارتقا اور وسعت پذیری نئے مسائل کی پیدائش وغیرہ کے ساتھ ساتھ قرآن مجید کے سمجھنے میں مختلف اعتبارات سے دشواریاں بڑھتی گئیں اور اسی تناسب سے تفسیری ذخیرے اور مسائل میں بھی اضافہ ہوتا چلا گیا۔ مزید برآں صحابہؓ کے زمانہ میں بھی تفسیر میں اجتہاد کے استعمال کی وجہ سے اگرچہ قرآن کریم کے معنیٰ اور مفہوم کے سمجھنے میں باہم اختلاف ہوتا تھا جس کے اسباب کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا، تاہم یہ اختلاف زیادہ تھا نہ شدید۔ اس زمانہ میں لوگ اکثر و بیشتر اجمالی طور پر فہم مطالب پر اکتفا کر لیتے تھے، اور تفصیلی مفاہیم کے لئے خاص طور سے قصص و اخبار اور تخلیق و تکوین عالم جیسے مباحث کے بارے میں، زیادہ تگ و دو نہ کرتے تھے۔ الفاظ یا عبارت کے لغوی مفہوم و معنیٰ کے بارے میں بھی ان کا رویہ یہی تھا کہ عموماً ان مختصر معنوں کو کافی سمجھتے تھے جو فہم آیت کے لئے ضروری تھے۔ اسی طرح اس عہد میں قرآنی آیات سے فقہی احکام کے تفصیلی فنی استنباط، یا دقیق علمی مباحث کے استخراج کی طرف لوگوں کی توجہ زیادہ نہ تھی اور نہ تفسیر کے ذریعے مذہبی اور کلامی عقائد کا اثبات یا ان کی نصرت و تائید کے رجحان کے کوئی آثار اس دور میں ملتے ہیں، مذکورہ بالا امور کے پیش نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ بحیثیت ایک فن کے تفسیر کی تدوین اس دور میں نہیں ہوئی۔ بلکہ تفسیر بھی عام روایت اور احادیث نبویؐ کا ایک ایسا حصہ تھی جس میں ایک قوی اور فعّال اجتہادی عنصر شامل ہو چکا تھا۔[۲۳]

تابعینؒ کا دور

صحابہؓ کے دور کے بعد تابعینؒ کے عہد میں ہمیں تفسیر کے چار بڑے مرکز ملتے ہیں: حجاز میں مکہ اور مدینہ، اور عراق میں کوفہ اور بصرہ۔[۲۴] ان جگہوں پر وہ کبار تابعینؒ تفسیر کا درس دیتے تھے، جنھوں نے تفسیر کے علم کے حصول کے لئے صحابہ کرامؓ کے سامنے زانوئے

۲۳ہ مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۱۵؛ الاتقان ۲: ۱۹۰۔

شاگردی تو کیا تھا۔ اہل مکہ کو تفسیر کا سب سے بڑا عالم سمجھا جاتا تھا[۵۳]۔ ابن عباسؓ کے شاگرد مجاہد[۵۴] (م ۱۰۲/۱۰۳ھ)

---

[۵۳] ایضاً۔

[۵۴] ابو الحجاج مجاہد بن جبر (و جبیر) المخزومی مولی السائب بن ابی السائب المکی المقری، المفسر۔ مکہ میں ۸۳ سال کی عمر میں انتقال کیا۔ حضرت ابن عباسؓ کے شاگردوں میں انہوں نے سب سے کم تفسیر روایت کی ہے۔ تلامذہ ابن عباسؓ میں سب سے زیادہ ثقہ ہیں۔ بخاری نے اپنی صحیح میں مجاہدؒ کی تفسیر کو بہت نقل کیا ہے۔ فضل بن میمون نے مجاہدؒ سے روایت کیا کہ وہ کہتے تھے "عرضت القرآن علی ابن عباس ثلاثین مرۃ" (میزان الاعتدال ۲: ۹)، اور انھیں سے یہ بھی روایت ہے کہ مجاہد نے کہا "عرضت القرآن علی ابن عباس ثلاث عرضات، اقف عند کل آیۃ، اسألہ فیم نزلت، وکیف کانت" (تہذیب التہذیب ۱۰: ۴۳)۔ ابن ابی ملیکہ جنھوں نے مجاہد کو ابن عباسؓ سے تفسیر حاصل کرتے دیکھا بتایا ہے کہ مجاہد کے پاس الواح تھیں "فقال ابن عباس: اکتب، حتی سألہ عن التفسیر کلہ" (مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۲۰)؛ عبدالسلام بن حرب نے مصعب سے روایت کیا ہے "کان اعلمھم بالتفسیر مجاھد، وبالحج عطاء"۔ قتادہ کا کہنا تھا "اعلم من بقی بالتفسیر مجاھد"۔ سفیان ثوری کا قول ہے "اذا جاءک التفسیر عن مجاھد فحسبک بہ" (تفسیر ابن جریر الطبری ۱: ۳۰)۔ ابن سعد اور ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے۔ ذہبی نے لکھا ہے "اجمعت الامۃ علی امامۃ مجاھد والاحتجاج بہ" (میزان الاعتدال ۲: ۹)۔ صحاح ستہ کے مؤلفین نے انکی روایات قبول کی ہیں۔ اس کے باوجود بعض لوگوں کو ان پر اعتراض تھا۔ ذہبی نے نقل کیا ہے کہ ابوبکر بن عیاش نے اعمش سے پوچھا "مالھم یتقون تفسیر مجاھد" جواب ملا "کانوا یرون انہ یسأل اھل الکتاب"۔ وقال غیر ابی بکر "کانوا یرون ان مجاھدا یحدث من صحیفۃ جابر (الجعفی)"۔ مجاہد کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ ان کے تفسیری منہاج میں عقل و رائے کے استعمال کی جھلکیاں ملتی ہیں۔ "فقلنا لھم کونوا قردۃ خاسئین" کے بارے میں ان کا کہنا تھا "مسخت قلوبھم ولم یمسخوا قردۃ، وانما ھو مثل ضربہ اللہ لھم" (تفسیر طبری ۱: ۲۵۳)۔ اسی طرح "وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ" کے بارے میں کہا ہے "تنتظر الثواب من ربھا لا یراہ من خلقہ شیء" (تفسیر طبری ۲۹: ۱۲۰)۔ ہو سکتا ہے کہ اسی طرح کی مثالوں سے معتزلہ نے مجاہد کو اپنے شیوخ میں شمار کیا ہو (المنیۃ والامل ۹/۶۴)۔ اگرچہ خود مجاہد کو اس طرح کے الزامات سے انکار تھا۔ ابن مجاہد سے روایت ہے "قال رجل لابی: انت الذی تفسر القرآن برأیک؟ فبکی ابی ثم قال: انی اذا لجریء، لقد حملت التفسیر عن بضعۃ عشر رجلا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورضی عنھم" طبقات ۵: ۳۴۳؛ التاریخ الکبیر ۴: ۱۱۱؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۵۱۰؛ میزان الاعتدال ۳: ۳۲۲؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۸۶؛ تہذیب التہذیب ۱۰: ۴۳؛ الاعلام ۶: ۱۶۱؛ الاتقان ۲: ۱۹۰۔

عطاء بن ابی رباح[55] (م ۱۱۲/۱۱۴ھ) اور عکرمہ مولیٰ ابن عباس[56] (م ۱۰۷ھ) یہیں درس دیتے

---

[55] ابو محمد عطاء بن ابی رباح، القرشی، مولاہم، الجندی المکی، کان اسود، افطس، اشل، اعرج ثم عمی بعد ذلک احد اعلام التابعین، واحد ائمۃ الفقہاء، انتہت الیہ فتوی اہل مکۃ، وکان کثیر الحدیث، دو سو صحابیوں سے علم حاصل کیا جن میں خصوصی حیثیت ابن عباسؓ کو حاصل ہے۔ اہل مکہ جب ابن عباسؓ کے پاس حاضر ہوتے تو وہ ان سے کہتے تھے "تجتمعون الی یا اهل مکۃ وعندکم عطاء"۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ان کے بارے میں یہ تھی "ما رایت فیمن لقیت افضل من عطاء"۔ اوزاعیؒ کہتے تھے "مات عطاء یوم مات وھو ارضیٰ اھل الارض عند الناس"۔ صحاح ستہ میں ان سے روایت لی گئی ہیں۔ قتادہ کی رائے ان کے بارے میں ملاحظہ ہو "کان اعلم التابعین اربعۃ: کان عطاء ابن ابی رباح اعلمھم بالمناسک، وکان سعید بن جبیر اعلمھم بالتفسیر، وکان عکرمۃ اعلمھم بالسیر، وکان الحسن (البصری) اعلمھم بالحلال والحرام"۔ مجاہد اور سعید بن جبیر کو تفسیر میں ان پر فضیلت دی جاتی ہے۔ عطاء رائے کے استعمال سے پرہیز کرتے تھے۔ ارسال بہت کرتے تھے۔ امام احمدؒ کا کہنا ہے کہ عطاء اور حسن بصری سے زیادہ ضعیف کسی کے مراسیل نہیں۔ طبقات ۲: ۲: ۱۳۳؛ ۵: ۳۴۴؛ التاریخ الکبیر ۳: ۲: ۴۶۳؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۰۵؛ سنن ترمذی، کتاب العلل؛ وفیات الاعیان ۱: ۴۵۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۹۲؛ میزان الاعتدال ۲: ۱۷۷؛ تہذیب التہذیب ۷: ۱۹۹؛ الأعلام ۵: ۲۹۔

[56] ابو عبداللہ عکرمہ بن عبداللہ البربری: الہاشمی، مولیٰ ابن عباس، المفسر، حضرت ابن عباس، حضرت علی اور حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی۔ صحاح ستہ میں ان کی روایت قبول کی گئی ہیں۔ قتادہ اور سعید بن جبیر کی رائے میں عکرمہ "اعلمھم بالتفسیر" ہیں۔ مجاہد اور ابن سیرین نے ان کی تکذیب کی ہے۔ ان پر خوارج کی آراء تسلیم کرنے کا الزام لگایا گیا ہے۔ ابن حجر کا کہنا ہے کہ یہ محض بہتان ہے۔ العجلی نے انہیں اس طرح کے الزامات سے بری قرار دیا گیا ہے۔ بعض لوگ اس پر معترض ہیں کہ وہ قرآن کی ہر بات کے علم کا دعویٰ کرتے ہیں بلکہ یہ کہا گیا کہ ابن عباس کے نام سے روایات منسوب کر دیتے ہیں، اس طرح کے اقوال کی تردید ابن حجر نے کی ہے (دیکھئے مقدمہ فتح الباری ۲: ۱۵۰) خوارج کی طرف میلان کی بھی تردید کی گئی ہے (حوالہ مذکور ۲: ۱۴۸)۔ ابن معین نے تو عکرمہ اور حماد بن سلمہ کی ثقاہت میں شبہ کرنے والے کے اسلام میں شبہ کیا ہے۔ اسحاق بن راہویہ نے عکرمہ کو "امام الدنیا" بتایا ہے۔ ابن حبان کا کہنا ہے "کان من علماء زمانہ بالفقہ والقرآن"۔ شعبی کہتے ہیں "ما بقی احد کم اعلم بکتاب اللہ من عکرمۃ"۔ عکرمہ کو ابن عباسؓ نے بڑی توجہ سے قرآن و حدیث کی تعلیم دی تھی جابر بن زید کہتے تھے "ھذا عکرمۃ، مولیٰ ابن عباس، ھذا اعلم الناس" (بخاری: التاریخ الصغیر ص ۱۲۲)۔ طبقات ۲: ۲: ۱۳۳؛ ۵: ۲۱۲؛ التاریخ الکبیر ۴: ۱: ۴۹؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۹۴؛ وفیات الاعیان ۱: ۴۵۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۸۹؛ میزان الاعتدال ۲: ۱۸۷؛ تہذیب التہذیب ۷: ۲۶۳؛ الأعلام ۵: ۴۳۔

تھے۔ ابن عباسؓ کا تفسیری علم بعد کے زمین ان کے شاگرد ابوالشعثاء[۵۷] (م ۹۳ یا ۱۰۳ھ) کو نصیب سعید بن جبیر[۵۸] (م ۹۵ھ)

---

[۵۷] ابوالشعثاء جابر بن زید الازدی (نسبته الی ناحیة بعمان) الیحمدی، البصری، الفقیه، احد الائمة۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، عمر بن الخطابؓ، حذیفہؓ، ابو ذرؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن زبیرؓ وغیرہ سے بھی روایت کی ہے مگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس قدر خصوصیت تھی کہ لوگ ان کو "صاحب ابن عباسؓ" کہہ کر پکارتے تھے۔ ابن عباسؓ ان کے بارے میں کہتے تھے "هو من العلماء" اس کے علاوہ یہ بھی کہتے تھے "لو ان اهل البصرة نزلوا عند قول جابر بن زيد لاوسعهم علما من كتاب الله" طبقات ۷: ۱: ۱۳۲؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۶۸؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۵۰؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱: ۷۳؛ تہذیب التہذیب ۲: ۳۸؛ الأعلام ۲: ۹۱

[۵۸] ابو عبداللہ (او ابو محمد) سعید بن جبیر بن ہشام بن ہشام الاسدی الوالبی مولاهم، الکوفی، الفقیه، ابن ام الدهماء کان حبشی الاصل، احد الأعلام فی التفسیر والفقه وانواع العلوم من کبار التابعین ومتقدمیهم فی التفسیر والحدیث والفقه، اخذ القرأة عن ابن عباس عرضا، وسمع منه التفسير واكثر رواته عن (وفيات الأعيان ۱: ۳۶۴)؛ وقد جمع سعيد القراءات الثابتة عن الصحابة وكان يقرأ بها وروى عن ابن مسعود وعن ائمة الصحابة۔ وقد جمع سعيد علم اصحابه من التابعين فقد قال خصيف "كان من أعلم التابعين بالطلاق سعيد بن المسيب وبالحج عطاء، وبالحلال والحرام طاوس وبالتفسير مجاهد، واجمعهم لذلك سعيد بن جبير" (وفيات الأعيان ۱: ۳۶۵) ابن عباسؓ سے کوفہ والے جب کبھی کچھ دریافت کرتے تھے تو آپ ان سے کہتے تھے "اليس فيكم ابن ام الدهماء"۔ ابن مہران کا قول ہے "مات سعيد وما على ظهر الارض احد الا وهو محتاج الى علمه"۔ سفیان ثوری کا کہنا تھا "خذوا التفسير عن اربعة: عن سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وعكرمة"۔ قتادہ انہیں اعلم التابعین کہتے تھے۔ باوجود اس علم و فضل کے تفسیر کے بارے میں بہت محتاط تھے ایک دفعہ کسی نے فرمائش کی کہ آپ میرے لئے قرآن کی تفسیر لکھ دیں اس پر غصہ میں آگئے اور کہا "لأن يسقط شقي احب الي من ذلك" (وفيات الاعيان ۱: ۳۶۵) اس کے باوجود ہمیں ابن حجر کی تہذیب التہذیب (عطاء بن دینار الہذلی المصری کا حال ۷: ۱۹۸) سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے عبدالملک ابن مروان (م ۸۶ھ) کی فرمائش پر قرآن مجید کی تفسیر لکھ کر عبدالملک کو روانہ کی تھی، بعد میں عطاء بن دینار کو یہ تفسیر دیوان میں ملی چنانچہ عطاء اسے سعید بن جبیر سے ارسالاً روایت کرتے تھے۔ ان کی ثقاہت پر سب کا اجماع ہے۔ ۹۵ھ میں حجاج نے انہیں شہید کیا۔ طبقات ۶: ۱۷۸؛ التاریخ الکبیر ۲: ۱: ۴۶۱؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱: ۱۶۷؛ وفیات الأعیان ۱: ۳۰۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۷۱؛ تہذیب التہذیب ۴: ۱۱؛ الأعلام ۳: ۱۴۵۔

اور یمن میں طاؤوسؒ[۵۹] کے ذریعہ پھیلا۔ مدینہ میں تفسیر کے بارے میں سب سے زیادہ شہرت حضرت عمرؓ کے شاگرد اور مولیٰ زید بن اسلمؒ[۶۰] (م ۱۳۶ھ) حضرت ابی بن کعبؓ کے شاگرد ابوالعالیہؒ[۶۱] (م ۹۰ھ)،

---

۵۹ ابوعبدالرحمٰن طاؤوس بن کیسان الیمانی الجندی الحمیری، مولیٰ بحیر وقیل مولیٰ ہمدان، روی عن ابن عباس والعبادلۃ الثلاثۃ۔ خود کہتے تھے کہ میں نے پچاس صحابہؓ سے فیض حاصل کیا ہے مگر ابن عباسؓ سے خصوصیت حاصل تھی۔ ابن حبان کا کہنا ہے "کان من عباد اھل الیمن وفقھائھم ومن سادات التابعین"۔ کرابیسی نے بتایا ہے کہ انھوں نے ابن عباسؓ کے علم کا بڑا حصہ عکرمہ سے حاصل کیا اور اس کے بعد ابن عباسؓ سے ارسالاً روایت کرتے تھے۔ مکہ میں ۱۰۶ھ میں انتقال ہوا۔ طبقات ۵:۳۹۱؛ التاریخ الکبیر ۲:۲:۳۶۶؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۲۳۵؛ وفیات الأعیان ۱:۲۲۹؛ تذکرۃ الحفاظ ۱:۸۳؛ تہذیب التہذیب ۵:۸؛ الأعلام ۳:۳۲۲۔

۶۰ ابواسامۃ (او ابوعبداللہ) زید بن اسلم القرشی العدوی، مولاہم، مولیٰ عمر بن الخطاب، المدنی الفقیہ، کان من کبار التابعین الذین عرفوا بالقول فی التفسیر والثقۃ فیما یروونہ۔ صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں۔ عبیداللہ بن عمرؓ کا ان کے بارے میں کہنا ہے "ما اعلم بہ بأسًا، الا انہ یفسر القرآن برأیہ"۔ یعقوب بن شیبہ نے کہا ہے "وکان عالماً بالتفسیر، لہ فیہ کتاب"۔ یہ امام مالکؒ کے استاذ بھی ہیں اور امام مالکؒ ان سے روایت کرتے ہیں سنہ ۱۳۶ میں انتقال ہوا۔ طبقات ۲:۲:۳۷؛ التاریخ الکبیر ۲:۱:۳۸۳؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱۴۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۱:۱۲۴؛ تہذیب التہذیب ۳:۳۹۵؛ الأعلام ۱:۹۵۳۔

۶۱ ابوالعالیۃ رفیع بن مہران الریاحی مولاہم، حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) کی وفات سے دو سال بعد اسلام لائے۔ حضرت علی، ابن مسعود، ابن عباس، ابن عمر اور ابی بن کعب (رضی اللہ عنہم) سے روایت کی ہے۔ ان ثقات تابعین میں سے ہیں جو تفسیر کے لئے مشہور ہوئے۔ صحاح ستہ کے راویوں میں سے ہیں، ابن ابی داؤد کا ان کے بارے میں کہنا ہے "لیس احد بعد الصحابۃ اعلم بالقراءۃ من ابی العالیۃ" (تذکرۃ الحفاظ ۱:۵۳)۔ انہوں نے حضرت ابیؓ بن کعب سے تفسیر کا ایک اچھا خاصہ ضخیم نسخہ روایت کیا ہے جس کی سند یہ ہے "ابوجعفر الرازی، عن الربیع بن انس، عن ابی العالیۃ عن ابی کعب" اور یہ سند صحیح ہے۔ ابن جریر طبری اور ابن ابی حاتم نے اس نسخے سے بہت سی روایتیں لی ہیں۔ حاکم نے مستدرک میں بھی اس سے استفادہ کیا ہے اور امام احمد ابن حنبل نے اپنی مسند میں اس کو استعمال کیا ہے۔ وفات ۹۰ھ میں ہوئی۔ التاریخ الکبیر ۱:۲:۲۹۸؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۴۸۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۱:۵۸؛ تہذیب التہذیب ۳:۲۸۴۔

اور حضرت ابن عباسؓ کے شاگرد محمد بن کعب القرظی (م ۱۱۹ھ) کو نصیب ہوئی۔[62] عراق کے مشہور تابعی مفسرین علقمہ بن قیس، مسروق بن الاجدع، مرۃ الہمدانی، اسود بن یزید، عامر الشعبی، حسن بصری، قتادہ اور عطاء بن ابی مسلم خراسانی ہیں۔ عراق کا تفسیری مکتب، اکثر و بیشتر حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے فیض تربیت کا رہین منت ہے۔[63] اگرچہ دوسرے صحابہؓ نے بھی اہل عراق کی دینی و فکری تربیت میں کچھ کم اہم حصہ نہیں لیا، خصوصاً حضرت علی بن ابی طالبؓ نے۔[64] تاہم عراقی مکتب فکر کے مؤسس کی حیثیت سے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کو زیادہ شہرت نصیب ہوئی۔[65] کوفے میں تفسیر کی اشاعت خاص کر حضرت عبد اللہ بن مسعود کے تلامذہ کے ذریعہ ہوئی۔[66] عراق کے مذکورہ سر برآوردہ مفسرین میں سے

---

[62] ابو حمزۃ (یا ابو عبد اللہ) محمد بن کعب بن سلیم بن اسد، القرظی الکوفی المدنی۔ من حلفاء الاوس۔ حضرات علی ابن مسعود، ابن عباس وغیرہ سے بلا واسطہ اور حضرت ابی بن کعبؓ سے بالواسطہ روایت کی۔ تفسیر قرآن اور کثرت حدیث کے لیے مشہور ہوئے۔ صحاح ستہ کے راویوں میں سے ہیں۔ ابن عون ان کے بارے میں کہتے ہیں "ما رأیت احداً أعلم بتاویل القرآن من القرظی" (خلاصۃ تذہیب الکمال ص ۳۰۵)۔ العجلی نے ان کے بارے میں "عالم بالقرآن" کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ ۱۱۹ھ میں وفات ہوئی۔ التاریخ الکبیر ۱: ۲۱۶؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۴۴۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۰۰؛ تہذیب التہذیب ۹: ۴۲۰۔

[63] حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب حضرت عمار بن یاسرؓ کو کوفہ کا گورنر مقرر کیا تو ان کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو ان کا وزیر اور کوفہ والوں کے لیے معلم بنا کر بھیجا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فعل کی وجہ سے کوفے کے باشندے دوسرے حضرات کے مقابلے میں ان سے متعلمانہ استفادے کو ترجیح دیا کرتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فرمان کے الفاظ تھے "انی قد بعثت عمار بن یاسر امیراً، و عبد اللہ بن مسعود معلما و وزیرا، وهما من النجباء من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اهل بدر فاقتدوا بهما، واطیعوا واسمعوا قولهما، وقد أثرتکم بعبد اللہ علی نفسی" اسد الغابۃ ۳: ۲۶۰؛ طبقات ۶: ۱۳ (بیروت ۱۹۵۷ء)

[64] الاتقان ۲: ۱۸۷؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۹۰

[65] الاتقان ۲: ۱۸۹؛ مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۱۵

[66] التفسیر والمفسرون ۱: ۱۱۸

مسروق بن الاجدع[66]، علقمہ بن قیس[67]، مرۃ الہمدانی الکوفی[69]، عطاء بن ابی مسلم خراسانی[70]،

---

[66] ابو عائشہ (او) ابو ہشام (مسروق بن الاجدع عبدالرحمٰن الہمدانی الوادعی الکوفی العابد الامام القدوۃ (م ۶۳ھ) خلفاء راشدین، ابن مسعود، ابی بن کعب اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی۔ ابن مسعودؓ سے خصوصیت تھی اور اعلم اصحاب ابن مسعودؓ کہے جاتے تھے اور اپنے زہد و ورع، علم اور قابل اعتماد ہونے کے لئے مشہور ہیں۔ قاضی شریح مشکل مسائل میں ان سے مشورہ لیتے تھے۔ ابن المدینی کی رائے ان کے بارے میں یہ ہے کہ "ما اقدم علی مسروق عن اصحاب عبد اللہ احدًا"۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے تفسیر میں خاص طور سے استفادہ کیا۔ کہتے ہیں "کان عبد اللہ۔ یعنی ابن مسعود۔ یقرأ علینا السورۃ ثم یحدثنا فیھا و یفسرھا عامۃ النہار"؛ طبقات ۶: ۵۰؛ التاریخ الکبیر ۴: ۲: ۲۵؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۵۱۶؛ الخطیب: تاریخ بغداد ۱۳: ۲۳۲؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۴۶؛ تہذیب التہذیب ۱۰: ۱۰۹؛ الخزرجی: خلاصۃ تہذیب الکمال ۹۳

[67] ابو شبل علقمۃ بن قیس بن عبد اللہ النخعی الکوفی (م ۶۱/۶۲ھ)۔ صاحب ابن مسعود۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہی میں پیدا ہوئے۔ خلفائے راشدین اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کی۔ ان کے لئے کہا جاتا ہے "ھو من اشھر رواۃ عبد اللہ بن مسعود و اعرفھم بہ و اعلمھم بحلہ"۔ ابن معین نے حضرت ابن مسعودؓ کے دوسرے شاگرد عبیدۃ السلمانی اور علقمہ کے درمیان موازنہ کرتے ہوئے کہا ہے "علقمۃ اعلم بعبد اللہ"۔ ابو المثنی کی رائے ہے: "اشبہ الناس بہ (یعنی بعبد اللہ بن مسعود) سمتًا و ھدیًا"۔ عبد الرحمٰن بن یزید نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے "ما اقرء شیئًا ولا اعلمہ الا علقمۃ یقرؤہ و یعلمہ"۔ خطیب بغدادی کہتے ہیں "کان مقدمًا فی الفقہ والحدیث" الطبقات ۶: ۵۷؛ التاریخ الکبیر ۴: ۱: ۴۱؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۹۰؛ الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد ۱۲: ۲۹۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۴۵؛ تہذیب التہذیب ۷: ۲۷۶؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۲۷۱

[69] ابو اسماعیل مرہ بن شراحیل الہمدانی الکوفی العابد المعروف بمرۃ الطیب و مرۃ الخیر لقب بذلک لعبادتہ و شدۃ ورعہ (م ۷۶ھ) حضرات ابوبکر، عمر، علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے روایت کی۔ صحاح ستہ میں ان سے روایت کی گئی ہے۔ طبقات ۶: ۷۹؛ التاریخ الکبیر ۴: ۲: ۵؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۵۱۷؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۶۳؛ تہذیب التہذیب ۱: ۸۸؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۳۷۲

[70] ابو ایوب (او) ابو عثمان (عطاء بن ابی مسلم مولی المہلب بن ابی صفرۃ الخراسانی نزیل الشام (م ۱۳۵ھ) صحابہ رض سے مرسلاً روایت کی ہے۔ مثلاً ابن عباس، مغیرہ بن شعبہ، ابو ہریرہ وغیرہ سے۔ بعض محدثین کو ان کے بارے میں یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ انہیں حضرت ابن عباس رض سے لقاء در روایت حاصل ہے۔ تہذیب التہذیب ۷: ۲۱۲؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۲۶۶؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱: ۳۸۷۔

اسود بن یزید[41] اور عامر الشعبی[42] کوفے ہی میں درس دیتے تھے۔ بصرے میں حضرت حسن بصری[43]

---

[41] ابو عمرو (یا ابو عبدالرحمن) الاسود بن یزید بن قیس النخعی الکوفی (م ۷۴/۷۵ھ) من کبار التابعین ومن اعیان اصحاب ابن مسعود۔ حضرات ابوبکر، عمر، علی، حذیفہ، بلال وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی۔ ابراہیم النخعی نے ان کا شمار عبداللہ بن مسعودؓ کے ان اصحاب میں کیا ہے جو فتویٰ دیا کرتے تھے۔ عابد و زاہد آدمی تھے۔ طبقات ۶: ۴۶؛ التاریخ الکبیر ۱: ۱: ۴۴۹؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۷؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۴۸؛ تہذیب التہذیب ۱: ۳۴۲؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۳۷

[42] ابو عمرو عامر بن شراحیل الشعبی الحمیری الکوفی، التابعی الجلیل، قاضی الکوفۃ (م ۱۰۹ھ)۔ حضرات عمرؓ، علیؓ اور ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں مگر ان حضرات سے ان کو سماع حاصل نہیں۔ ان کے علاوہ حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی۔ خود ان کا قول ہے جس کی تصدیق دوسروں نے کی ہے کہ میں نے پانچ سو صحابہؓ کو پایا۔ کبار صحابہؓ ان کے حافظے کے قائل تھے۔ بات سنتے ہی یاد ہو جاتی تھی۔ ان کے بارے میں بعض حضرات کی رائیں یہ ہیں: مکحول: ما رأیت افقہ منہ؛ ابن عیینۃ: کان الناس تقول بعد الصحابۃ: ابن عباس فی زمانہ، والشعبی فی زمانہ، والثوری فی زمانہ؛ سلیمان بن ابی مجلز: ما رأیت احداً افقہ من الشعبی؛ عاصم: ما رأیت احداً اعلم بحدیث اھل الکوفۃ والبصرۃ والحجاز من الشعبی؛ ابن سیرین: قدمت الکوفۃ، للشعبی حلقۃ، واصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذٍ کثیر۔ شعبی ان لوگوں میں سے ہیں جو فتویٰ اور اجتہاد میں حد درجہ احتیاط برتتے تھے: طبقات ۶: ۱۷۱؛ التاریخ الکبیر ۳: ۲: ۴۵۰؛ الخطیب: تاریخ بغداد ۲: ۲۲۷؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۷۷؛ وفیات الاعیان ۱: ۲۴۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۷۴؛ تہذیب التہذیب ۵: ۶۵؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۱۸۴

[43] ابو سعید الحسن بن ابی الحسن یسار البصری مولیٰ الانصار، و امہ مولاۃ ام سلمۃ ام المؤمنین (م ۱۱۰ھ) حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں دو سال باقی تھے جب پیدا ہوئے۔ حضرات علی، ابن عمر، انس وغیرہ سے روایت کی۔ ابن حبان کہتے ہیں: "کان من افصح اھل البصرۃ واجملھم واعبدھم"۔ حضرت انس بن مالکؓ کہتے ہیں "سلوا الحسن فانہ حفظ ونسینا"۔ سلیمان التیمی: الحسن شیخ اھل البصرۃ۔ قتادہ: ما جالست فقیھا قط الا رأیت فضل الحسن علیہ۔ عطاء بن ابی رباح: علیک بذلک، ذلک اما ضخم یقتدی بہ۔ ان کیلئے کہا جاتا ہے کہ قدر کا اثبات کرتے تھے اور اسی نہج پر قرآن کی تفسیر کرتے تھے۔ ان کے مراسیل بہت زیادہ ہیں اور علماء کی ان کے بارے میں مختلف رائیں ہیں۔ صوفیہ کے سلسلے نہایت کثرت سے حضرت حسن بصریؒ کے ذریعے حضرت علیؓ سے ملتے ہیں۔ بعض لوگوں کو جن میں اکثر محدثین بھی شامل ہیں اس سے انکار ہے کہ انہیں حضرت علیؓ سے لقاء حاصل ہے۔ مولانا فخرالحسن جو شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے معاصر ہیں اس کا اثبات کرتے ہیں دیکھئے "فخر الحسن" مطبع عزیز دکن ۱۳۱۲ھ؛ نیز اس کتاب کی شرح "القول المستحسن فی فخر الحسن" از مولانا احسن الزماں مطبع عزیز دکن ۱۳۱۲ھ۔ حالات کیلئے دیکھیے: طبقات ۷: ۱: ۱۱۴؛ التاریخ الکبیر ۱: ۲: ۲۸۷؛ ابن ماکولا: الاکمال ۱: ۲۱۴، ۲۱۸؛ الجمع بین رجال الصحیحین ص ۸۰؛ وفیات الاعیان ۱: ۱۸۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۶۶؛ میزان الاعتدال ۱: ۲۱۶؛ تہذیب التہذیب ۲: ۲۶۳؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۷۷۔

اور قتادہؒ[۵۴] جیسے اساطین علم تفسیر نے مسند درس بچھائی تھی۔

تابعینؒ کا یہ دور اپنے تفسیری منہاج اور خصوصیات کے اعتبار سے دراصل دورِ صحابہؓ کا تتمہ اور تکملہ ہے۔ دورِ صحابہؓ کے تفسیری منہاج کے بنیادی عناصر کے مواد اور ان کی شدت میں البتہ اضافہ ہوگیا اور لسانی اور معاشرتی ارتقاء کی وجہ سے تفسیر کے بعض خط و خال اور زیادہ نمایاں ہوکر سامنے آنے لگے۔ تابعینؒ نے قرآن کو سمجھنے کے لئے قرآنی تشریحات اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی پیش فرمودہ توضیحات کے ساتھ ساتھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی شرح و تفسیر کو بھی سامنے رکھا اور اس طرح تفسیری مواد میں کافی اضافہ ہوگیا۔[۵۵] عہد نبویؐ سے زمانی دوری میں اضافے کی وجہ سے بھی تفسیر کے مواد میں اضافہ ہوا۔ قرآن مجید کی ان آیات کی بھی تفسیر کی ضرورت محسوس ہوئی جن کی تفسیر کی صحابہؓ کو ضرورت نہ پڑی تھی اور نہ ان کی تفسیر ان سے منقول تھی۔ اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے روایت کے علاوہ تابعینؒ نے بھی تفسیر میں اسی طرح اجتہاد کیا۔ جیسے صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنے دور میں اجتہاد سے کام لیا تھا۔[۵۶] اجتہاد کے نتیجے میں اختلاف ناگزیر ہے چنانچہ اختلاف کا دائرہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مقابلہ میں زیادہ وسیع ہونے لگا۔[۵۷] اس دور میں عقائد اور کلامی موضوعات پر بحث و تمحیص شروع ہوچکی تھی۔

---

[۵۴] ابوالخطاب قتادہ بن دعامۃ السدوسی (من بنی سدوس بن شیبان بن ذہل بن ثعلبۃ) اکمہ البصری (م ۱۱۷ھ)۔ احد الائمۃ الاعلام حافظ مدلس۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ وغیرہ سے روایت کی۔ نہایت قوی حافظہ پایا تھا۔ ابن المسیبؒ کہتے تھے "ما اتانا عراقی احفظ من قتادۃ"۔ ابن سیرین رحمہ اللہ بھی حافظے کے قائل ہیں" قتادۃ احفظ الناس"۔ معمر انھیں بحول سے بڑا عالم بتاتے ہیں۔ احمد بن حنبل رحمہ اللہ ان کے علم، فقہ و معرفت اختلاف اور تفسیر کے قائل تھے۔ کہتے تھے۔"قلما تجد من تقدمہ اما المثل فلعل" قضا و قدر کے بارے میں ان کی گفتگو اور غور و خوض پر بعض لوگوں کو اعتراض تھا۔ مگر اصحاب صحاح نے ان کی روایات کو قبول کیا ہے۔ الجمع بین رجال الصحیحین ۲: ۴۲۲؛ وفیات الاعیان ۲: ۱۷۹؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۱۵؛ تہذیب التہذیب ۸: ۳۵۱؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۲۶۱۔

[۵۵] الاتقان ۲: ۱۷۹؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۹۹

[۵۶] الاتقان ۲: ۱۷۷؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۱۰۰

[۵۷] الاتقان ۲: ۱۷۷

[۵۸] اولین تفسیر کا اختلافات کے حجم، نوعیت اور شدت کے لئے دیکھئے: الاتقان ۲: ۱۷۶-۱۸۳، ۱۷۷؛ مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۲-۱۳؛ الفوز الکبیر ص ۳۹ تا بعد؛ التفسیر والمفسرون ص ۱۳۹-۱۴۲

اور کلامی فرقوں کے آغاز کی بنیاد پڑنے لگی تھی۔ اس ارتقاء کا اثر تفسیر پر بھی محسوس ہوتا ہے[۱۵۹]
اجمالی طور پر فہم مطالب قرآن پر اکتفاء کرتے ہوئے تفصیلی مفاہیم کے حصول کی کاوش اس دور
میں واضح طور پر شروع ہو جاتی ہے۔ تابعین کے تفسیری ذخیرے پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہی
سے اس امر کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ تفصیلی مفہوم کی طلب اس دور میں کتنی شدت اختیار کر گئی تھی۔
اس صورت حال کا ایک نمایاں نتیجہ یہ تھا کہ صحابہ رض کے عام مذاق کے برخلاف تفسیر میں اسرائیلیات
اور نصرانیات کی حد درجہ کثرت ہو گئی[۱۶۰]۔ اسرائیلیات کی روایت کے سلسلے میں جن لوگوں نے نمایاں

---

[۱۵۹] مثال کے طور پر جیسا کہ گزرا، قتادہ رح کے بارے میں یہ کہا جاتا تھا کہ وہ قدری ہیں اور قضاء و قدر پر غور و خوض کرنے کی وجہ سے ان کی روایت لینے میں بعض لوگوں کو تامل ہوتا تھا (وفیات الاعیان ۲:۱۷۹)؛ حسن بصری رح پر بھی قدر کے اثبات کا الزام تھا۔ وہ کہتے تھے "من کذب بالقدر فقد کفر" چنانچہ یہ کہا جاتا تھا کہ وہ اپنے اس مسلک کے موافق قرآن مجید کی تفسیر کرتے ہیں، قال حماد بن سلمۃ عن حمید: قرأ ت القرآن علی الحسن ففسرہ علی الاثبات یعنی اثبات القدر (تہذیب التہذیب ۲:۲۷۰)۔ مزید دیکھیے حضرت عبداللہ بن عباس کا خط جو انہوں نے اہل شام کے فرقہ جبریہ سے خطاب کرتے ہوئے لکھا ہے، اور حضرت حسن بصری کا وہ خط جو اہل بصرہ کی ایک جماعت کے سامنے لکھا گیا ہے (المنیۃ والامل ص ۱۲) نیز حضرت عبداللہ بن عباس رض کے وہ خیالات جو فرقہ جبریہ کے خلاف انہوں نے ظاہر کیے (المنیۃ والامل ص ۹)

[۱۶۰] الاتقان ۲:۱۷۷-۱۸۰؛ التفسیر والمفسرون ۱:۱۷۵ فما بعدہا؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۵۰ فما بعدہا۔ اس دور کے بعض لوگوں نے تفسیر کو یہودیوں اور نصرانیوں سے لیے ہوئے بے سروپا واقعات اور متناقض و متضاد قصص و روایات سے بھر دیا۔ مثال کے طور پر مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ھ) کا نام لیا جا سکتا ہے۔ جس کے لیے ابو حاتم کا کہنا ہے انہ استقی علمہ بالقرآن من الیہود والنصاری وجعلہ موافقۃ لما فی کتبہم (وفیات الاعیان ۲:۵۰۷)؛ مقاتل بن سلیمان کے تفسیری منہج اور خصوصیات کیلیے دیکھیے الاتقان ۲:۱۸۸-۱۸۹؛ تہذیب الاسماء واللغات للنووی ص ۵۷۳؛ الدمیری حیاۃ الحیوان الکبری مادۃ ذباب؛ تفسیر روح المعانی للآلوسی ۱۵:۹۲ وغیرہ۔ مقاتل کے نام سے منسوب ایک تفسیر بھی برٹش میوزیم میں پائی جاتی ہے (بروکلمن، تکملہ ۱:۳۳۲)۔ محمد بن اسحاق (م ۱۵۱ھ) صاحب مغازی پر بھی علماء جرح و تعدیل کا سب سے بڑا اعتراض یہی تھا کہ انہوں نے یہود و نصاری کی کتابوں کو روایات کا مصدر و ماخذ بنا رکھا تھا اور انہیں "اعلم اہل الکتاب" کا لقب دے رکھا تھا (معجم الادباء ۱۸:۹)۔ یہی حال ضحاک بن مزاحم (م ۱۰۵ھ) کا ہے (الاتقان ۲:۱۸۹؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۷۷)
"در ینجا باید دانست کہ قصص انبیائے سابقین در حدیث کم مذکور شدہ اند۔ این قصص طویلہ عریضہ کہ مفسرین تصدیع روایت آن می کشند ہم منقول از علماء اہل کتاب است الا ماشاء اللہ" الفوز الکبیر ص ۲۱

شہرت حاصل کی وہ کعب الاحبارؒ م ۳۲ھ، وہب بن منبہؒ ۱۱۰ھ

لہ ابو اسحاق کعب بن ماتع الحمیری، المعروف بکعب الاحبار، من آل ذی رُعین وقیل من ذی الکلاع، وا صلاً من یہود الیمن، حضرت عمرؓ کے زمانے میں اسلام لائے اور اسلام لانے کے بعد مدینہ منتقل ہو گئے۔ حضرت عمرؓ ہی کے زمانہ میں رومیوں کے خلاف جہاد کیا حضرت عثمانؓ کے دور میں شام میں منتقل ہو گئے اور وہیں حمص میں وفات پائی نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مرسلاً اور حضرات عمرؓ، عائشہؓ صہیب رومیؓ وغیرہ سے روایت کی ہے کعبؓ سے روایت کرنیوالے حضرات معاویہؓ، ابو ہریرہؓ، ابن عباسؓ اور عطاء بن ابی رباحؒ وغیرہ ہیں۔ یہ اپنی عمر اور زمانہ کے لحاظ سے صحابہؓ کے تفسیری دور میں ذکر کئے جانے کے لائق تھے مگر چونکہ ان کا شمار تابعین میں ہے اسلئے یہاں ذکر کیا گیا کعبؓ کو ان کے علم کی وجہ سے کعب الحبر اور کعب الاحبار کہا جاتا ہے۔ ان کی تفسیری روایات سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ انہیں اسلامی اور یہودی دونوں تہذیبوں سے کتنی واقفیت تھی۔ وہب بن منبہ کے برخلاف انہوں نے تالیف کی طرف توجہ نہیں دی (طبقات ابن سعد ۷: ۷۹) ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ کعبؓ اسلام لانے کے بعد بھی یہودیوں کی مذہبی کتب کا مطالعہ کیا کرتے تھے۔ کعبؓ نے بہت سی پیشگوئیاں کی تھیں جو بعد کو صحیح بھی ثابت ہوئیں۔ (تہذیب التہذیب ۸: ۴۳۸ - ۴۴۰) کعب معتز علیہ لوگوں میں سمجھے جاتے ہیں۔ مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی سب نے ان سے روایت لی ہے۔ کعب کو بعض لوگوں نے ناقابل اعتماد قرار دینا چاہا ہے (احمد امین: فجر الاسلام ص ۱۹۸، رشید رضا: تفسیر المنار ۱: ۹ بحوالہ قول ابن تیمیہؒ)؛ مگر اس جرح کی کوشش کچھ زیادہ کامیاب نہیں (دیکھیے التفسیر والمفسرون ۱: ۱۸۹ - ۱۹۴) حالات کیلیے دیکھیے طبقات ۷: ۹؛ تہذیب التہذیب ۸: ۴۳۸ - ۴۴۰ صحیح البخاری فی کتاب التوحید ۱۳: ۲۵۹ من فتح الباری

ئہ ابو عبداللہ وہب بن منبہ بن سیج بن ذی کناز، الیمانی الصنعانی، من ابناء فارس، اصل والدہ من خراسان من اہل ہراۃ، حضورؐ کے زمانہ ہی میں ایمان لے آئے تھے۔ حضرات ابو ہریرہؓ، ابو سعید خدریؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ وغیرہ سے روایت کی ہے۔ بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی نے ان سے روایت لی ہے۔ وہب کو کتب قدیمہ اور قصص و اخبار پر بڑی دسترس تھی انہیں تصنیف کا بھی ذوق تھا جیسا کہ ان کے بھائی ہمام بن منبہ کو بھی تھا۔ جنھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات جمع کی تھیں، اس مجموعہ کو "صحیفہ ہمام بن منبہ" کے نام سے ڈاکٹر حمید اللہ نے شائع کر دیا ہے)۔ انہوں نے مغازی پر ایک کتاب تصنیف کی تھی (فجر الاسلام ص ۱۹۳)، ابن خلکان نے بتایا ہے کہ انھوں نے وہب بن منبہ کی ایک تصنیف دیکھی ہے جس کا موضوع حمیر کے تاجدار ان کے حالات، قصے اور اشعار ہے اور بتایا ہے کہ مفید کتاب ہے (وفیات الاعیان ۲: ۱۸۰)۔ کعب پر قدر کا الزام لگایا گیا تھا۔ اس بارے میں عطاء اور حسن بصری نے ان سے مذاکرہ بھی کیا جاتا تھا۔ خود کعب کا قول ہے کہ میں قدر کا قائل تھا مگر انبیائے سابقین کی کتابوں سے معلوم ہوا کہ قدر کا مسلک باطل ہے چنانچہ میں نے اس سے رجوع کر لیا۔ اس کی تائید احمد بن حنبلؒ نے کی ہے۔ جوزجانی نے بتایا ہے کہ وہب نے قدر پر ایک کتاب لکھی تھی پھر اس سے رجوع کر لیا۔ کتب انبیاء سابقین کے بارے میں وہب کا علم بہت وسیع تھا خود ان کا کہنا تھا کہ کعب اور عبداللہ بن سلامؓ کا علم میں نے جمع کر لیا ہے۔ وہب بن منبہ پر بھی اسی طرح کے اعتراضات ہیں جیسے کعب پر لیکن بخاری اور دوسرے ائمہ فن نے ان کی روایات کو قبول کر کے ان کی ثقاہت کو مسلم قرار دیا ہے۔ حالات کے لئے دیکھیے تہذیب التہذیب ۱۱: ۱۶۶؛ میزان الاعتدال ۲: ۲۷۸۔

اور ابن جریج[۴۳] (م ۱۵۰ھ) ہیں۔ اسرائیلیات و نصرانیات کی روایت اور قبول کی ایک دوسری بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ اس زمانے میں کثیر تعداد میں اہل کتاب نے اسلام کی حلقہ بگوشی اختیار کی جنھوں نے قرآنی قصص و اخبار سمجھنے کے لئے اس مواد کو استعمال کیا جو توریت و انجیل میں ان کے پاس پہلے سے موجود تھا۔ عقلی تفسیری رجحان کو بھی اس زمانے میں تقویت ملی اور اکابر تابعین میں بھی ہمیں اس طرح کے لوگ ملتے ہیں جنھوں نے اس رجحان کی ترقی میں نیم شعوری طور پر حصہ لیا۔[۴۴] لیکن اس کے ساتھ یہ ضرور ہے کہ اس دور کا عام مذاق اس رجحان کو زیادہ پسندیدگی کی نظر سے نہ دیکھتا تھا۔[۴۵] جس کی وجہ ایک طرف اگر یہ تھی کہ اس سے کلامی بحث و تمحیص کا دروازہ خالص تفسیری مباحث میں کھلتا تھا جس سے عقائد کے اختلافات کو ہوا ملتی تھی، تو دوسری طرف یہ بھی تھی کہ آزادی فکر و رائے کے ناپسندیدہ استعمال کی بھی ہمت افزائی ہوتی تھی۔ اجتہادی قوتوں کے ایسے استعمال کو تابعین نے نہ صرف مشکوک نظروں سے دیکھا بلکہ اس کی مخالفت کی جو بالآخر اتباع ہوئی اور پیروی نفس تک منتج ہوا اور جس سے تفسیر کا اصل مقصد ...

---

[۴۳] ابو خالد (او ابو الولید) عبد الملک بن عبد العزیز بن جریج، الاموی مولاہم، اصلہ رومی نصرانی، کان من علماء مکۃ ومحدثیہم وہو من اول من صنف الکتب بالحجاز وہو قطب الاسرائیلیات فی عہد التابعین۔ اگر تفسیر طبری میں ان آیات کو دیکھا جائے جو نصاریٰ کے بارے میں ہیں تو پتہ چلے گا کہ ان آیات کی جو تفسیر ابن جریر نے روایت کی ہے اس کا مدار ابن جریج ہی ہیں۔ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ردحت تصنیف کتب کے سلسلے میں ان کو حجاز میں اولیت حاصل ہے (جس کا اقرار امام احمد بن حنبل نے بھی کیا ہے) بلکہ ان کا شمار امام مالک کے ساتھ اس طبقے میں کیا جاتا ہے جنہوں نے حدیثوں کو جمع کیا اور خود اس کی تدوین کی۔ خود ابن جریج کہتے تھے "ما دون العلم تدوینی احد"۔ ابن جریج نے تفسیر میں ابن عباسؓ سے متعدد اخبار روایت کئے (الاتقان ۲: ۱۸۸) مگر اس میں صحیح و سقیم ہر طرح کی روایات بھری ہیں۔ ان کی توثیق و عدالت کے بارے میں مختلف رایوں کا اظہار کیا گیا ہے۔ تدلیس بھی کرتے تھے۔ نکاح متعہ کے جواز کے قائل تھے۔ ان کے مراسیل و تدلیسات پر اعتماد نہیں کیا جاتا (میزان الاعتدال ۲: ۱۵۱)۔ خزرجی نے خلاصۃ تذہیب الکمال (ص ۲۰۷) میں بتایا ہے کہ اصحاب صحاح ستہ نے ان پر اعتماد کیا ہے مگر احمد امین نے کہا ہے کہ امام بخاری ان کو ثقہ نہیں سمجھتے تھے (ضحی الاسلام ۲: ۱۰۰)۔ امام احمد بن حنبل البتہ ان کے مراسیل کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہ درحقیقت موضوع حدیثیں ہیں۔ امام مالکؒ بھی انہیں 'حاطب اللیل' بتاتے ہیں۔ حالات کیلئے دیکھیے: میزان الاعتدال ۲: ۱۵۱؛ تہذیب التہذیب ۶: ۴۰۲؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۲۰۷؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۶۰

[۴۴] الموافقات ۳: ۲۲۱؛ اس طرح کے لوگوں میں سرفہرست مجاہد، عکرمہ، علقمہ، مسروق، زید بن اسلم وغیرہ کے نام آتے ہیں۔ تفسیر طبری میں ان حضرات کی تفاسیر کے جو نمونے ہیں وہ ان کے عقلی رجحان تفسیر کی شہادت دیتے ہیں۔ ہم نے 'نیم شعوری طور پر' کے الفاظ اسلئے استعمال کئے ہیں کہ ان حضرات کو جب کبھی یہ بات بتلائی گئی کہ وہ تفسیر بالرائے کرتے ہیں تو انھوں نے اس کی سختی سے تردید کی۔

[۴۵] مقدمۃ التفسیر للراغب الاصفہانی الملحقۃ بآخر تنزیہ القرآن عن المطاعن للقاضی عبد الجبار ص ۴۲۲-۴۲۳؛ احیاء علوم الدین ۳: ۲۰۲؛ الموافقات ۳: ۲۴۴ تا بعدہا؛ سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، عبیدۃ السلمانی، ابراہیم النخعی اور مرہ وغیرہ کے اسماء اس سلسلے میں لیے جاسکتے ہیں۔

فوت ہو جائے۔ اس طرز فکر کی نمائندگی حجاز کے تفسیری مکتب، جن کا مرکز مکہ اور مدینہ تھا، کرتے ہیں تاہم اجتہادی قوتوں کے صحت مند استعمال کی اس دور میں پوری ہمت افزائی کی گئی جس کا مثالی نمونہ اس دور کا عراقی مکتب تفسیر رہے جسے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا علمی وارث ہونے کا فخر حاصل ہے۔

تفسیر کی غالب نوعیت اب تک تلقی اور روایت کی تھی۔ اس وقت تک تفسیر کسی مستقل فن کی حیثیت سے سامنے نہ آئی تھی۔ اس کا ارتقا بیشتر روایت کے رخ پر اور فن حدیث کے ایک حصے کے طور پر ہو رہا تھا۔ مفسر اور محدث دو علیحدہ شخص نہ ہوتے تھے بلکہ ایک ہی شخص بیک وقت محدث بھی ہوتا تھا اور مفسر بھی، اور اسکے مفسر ہونے کی حیثیت اس کی محدثیت سے ہی مستفاد ہوتی تھی تفسیر کافی عرصے تک حدیث کا ایک جزو بنی رہی۔ چنانچہ صحاح ستہ نیز حدیث کی دوسری کتابوں میں تفسیر کے ابواب موجود ہیں۔ اتنا ضرور ہے کہ تابعین کے اس دور میں کم از کم دو ایسی تبدیلیوں کے دھندلے سے نقوش نمایاں ہونے لگے ہیں جو بالآخر تفسیر کے بحیثیت ایک آزاد و مستقل فن کی تکوین کے ابتدائی قدم ثابت ہوئے۔ ایک تو یہ کہ تابعینؒ کے دور میں تفسیری مراکز میں ایک نئے تجربے کی بنا ڈال دی گئی۔ ان مراکز کے لوگ اپنے یہاں کی مقامی تفسیری روایات جمع کرنے کی کوشش کرنے لگے مثلاً مکے کی تفسیری روایات جن کا غالب حصہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے، مجاہد، عکرمہ اور سعید بن جبیر نے جمع کر لیں[۸۶]۔ اہل مدینہ نے حضرت ابی بن کعبؓ کی تفسیری روایات کو یکجا کرنے کی کوشش کی۔ ابوالعالیہ اور زید بن اسلم کے نام اس سلسلے میں سر فہرست آتے ہیں[۸۷]۔ بصرے میں اس بارے میں حسن بصریؒ کا نام لیا جا سکتا ہے[۸۸]۔ کوفے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وحضرت علیؓ کی روایات کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی[۸۹]۔ یہ ابتدائی کوششیں صحابہؓ کے مختلف مقامات پر بکھرے ہوئے تفسیری ذخیرے کو ایک متعین اور مجموعی صورت دینے کا زینہ ثابت ہوئیں۔

دوسری اس سے اہم تر بات یہ ہے کہ تفسیری معلومات کو نہ صرف یکجا کرنے بلکہ انھیں کتابی شکل میں لانے اور مُدَوَّن کرنے کی کوششوں کی بھی اس دور میں شروعات ہو جاتی ہے۔ اگرچہ یہ کوئی منضبط اور عام رجحان نہیں لیکن باوجود ان دونوں باتوں کے اس کی نتیجہ خیزی اور اہمیت میں کوئی شک نہیں۔ تدوین کی اس ابتدائی کوشش سے بعض اساطین علم تفسیر کے نام وابستہ ہیں۔ مجاہد (م ۱۰۲ھ) کے بارے میں معلوم ہوا ہے

---

۸۶ الاتقان ۲: ۱۹۰
۸۷ الاتقان ۲: ۱۸۹؛ تفسیر سفیان الثوری ص ۳۸۶: ترجمہ زید بن اسلم
۸۸ عمرو بن عبید شیخ المعتزلہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اسے پورے قرآن مجید کی تفسیر حضرت حسن بصریؒ نے لکھائی تھی دیکھیے وفیات الاعیان ۲: ۳
۸۹ الاتقان ۲: ۱۹۰

کہ انھوں نے پوری تفسیر لکھی[90]۔ سعید بن جبیرؒ (م ۹۴ر ۹۵ھ) کے بارے میں بھی یہی کہا گیا ہے[91]۔ عمرو بن عبید[92] (م ۱۴۴ھ) کو حسن بصریؒ (م ۱۱۶ھ) نے پوری تفسیر املا کرائی[93]۔ ابوالعالیہ سے حضرت ابی بن کعبؓ کی تفسیر کا ایک نسخہ روایت کیا جاتا ہے[94]۔ ابو روق نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی تفسیر کے کچھ اجزاء روایت کیے ہیں[95]۔ زید بن اسلم کے بارے میں بھی معلوم ہوا ہے کہ انہوں نے تفسیر میں ایک کتاب لکھی[96]۔ ان حضرات کے علاوہ اس دور کے اہم ترین راویان اسرائیلیات میں سے وہب بن منبہ (م ۱۱۰ھ) کے بارے میں اطلاع ملتی ہے کہ انہیں تصنیف کا ذوق نہ تھا[97]۔ اور ابن جریج (م ۱۵۰ھ) کے لئے تو یہ مشہور ہے کہ وہ حجاز کے پہلے شخص ہیں جنھوں نے کتابیں لکھیں[98] اور تفسیر کے تین بڑے بڑے اجزاء اپنی یادگار چھوڑے[99]۔

تابعینؒ کے زمانے کے ان دونوں اقدامات کو ہم فن تفسیر کی تدوین کے ابتدائی نقوش

---

[90] تفسیر ابن جریر طبری ۱: ۳۰

[91] تہذیب التہذیب: عند ترجمۃ عطاء بن دینار الہذلی المصری۔ اس تفسیر کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عبدالملک بن مروان (م ۸۶ھ) کی موت سے پہلے لکھی جا چکی تھی دیکھیے التفسیر والمفسرون ۱: ۱۴۲

[92] عمرو بن عبید بن باب (التیمی بن دوو، ابوعثمان البصری، شیخ معتزلہ، اپنے علم و زہد کے لئے مشہور تھا خلیفہ منصور نے اس کی موت پر مرثیہ کہا۔ وفیات الاعیان ۱: ۳۸۴؛ میزان الاعتدال ۲: ۲۹۳؛ تاریخ بغداد ۱۲: ۱۶۶

[93] وفیات الاعیان ۲: ۳

[94] الاتقان ۲: ۱۸۹

[95] الاتقان ۱: ۱۸۸ - ۱۸۹)؛ حضرت ابن عباسؓ کی جو تفسیر "تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس" (طبع علی ہامش الدر المنثور للسیوطی القاہرۃ ۱۳۱۴ھ) کے نام سے ملتی ہے، وہ مجدالدین الفیروزآبادی صاحب القاموس المحیط کی جمع کی ہوئی ہے، جو محمد بن مروان السدی الصغیر، عن محمد بن السائب الکلبی، عن ابی صالح، عن ابن عباسؓ کے سلسلے سے روایت کی گئی ہے جسے 'سلسلۃ الکذب' (الاتقان ۲: ۱۸۹) کہا جاتا ہے۔

[96] "ولہ تفسیر یرویہ عنہ ولدہ عبدالرحمٰن" تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۲۵

[97] مر تذکرہ

[98] مر تذکرہ

[99] الاتقان ۱: ۱۸۸

سمجھتے ہیں[۱۰] اور یقیناً یہ اس دور کے بڑے کام ہیں۔

تبع تابعینؒ کا دور

صحابہؓ و تابعینؒ کے بعد ایک اور اہم اور نتیجہ خیز علمی جد و جہد شروع ہوئی جس نے فن تفسیر کی باقاعدہ تدوین کے لئے فضا کو بالکل ہموار کر دیا۔ اس دور میں شائقین حدیث نے جمع حدیث کے لئے مختلف دیار و امصار کا کثرت سے سفر شروع کر دیا تھا اور یہ کوشش ہو رہی تھی کہ پورے حدیثی اور روایتی ذخیرے کا بالاستیعاب علم حاصل کر لیا جائے اور اسے ایک جگہ جمع کر دیا جائے۔ اس کے پہلو بہ پہلو یہ کوشش بھی شروع ہو گئی کہ تفسیر کے سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام رضہ اور تابعینؒ کے جتنے اقوال مل سکیں، قطع نظر اس کے کہ وہ کس مکتب تفسیر سے تعلق رکھتے ہیں، سب کو یکجا جمع کر دیا جائے۔ ان جامعین میں سر فہرست جن لوگوں کے نام آتے ہیں وہ یہ ہیں: شعبہ بن الحجاج[۱۱] (م ۱۶۰ھ)

---

[۱۰] مذکورہ حضرات کے علاوہ دوسرے بھی بعض نام اس سلسلے میں ملتے ہیں۔ حاجی خلیفہ نے (کشف الظنون ۱: ۲۹۶) لکھا ہے "ومن اقدم التفاسیر تفسیر ابی العالیۃ رفیع بن مهران الریاحی (م ۹۰ھ) الذی رواہ الربیع بن انس عنہ، ثم تفسیر مجاهد بن جبیر (م ۱۰۱ھ)، ثم تفسیر عطاء بن ابی رباح (م ۱۱۴ھ)، ثم تفسیر محمد بن کعب القرظی (م ۱۱۷ھ)"۔ مذکورہ بالا حقائق کے پیش نظر "الفہرست" میں دی ہوئی ابن الندیم کی یہ اطلاع صحیح نہیں معلوم ہوتی کہ "ان ابا العباس ثعلب قال کان السبب فی املاء کتاب الفراء (م ۲۰۷ھ) فی المعانی (فراء کی یہ کتاب معانی القرآن دار الکتب المصریۃ سے چھپ گئی ہے) ان عمر بن بکیر کان من اصحابہ وکان منقطعا الی الحسن بن سهل فکتب الی الفراء: ان الامیر الحسن بن سهل ربما سألنی عن الشیء بعد الشیء من القرآن فلا یحضرنی فیہ جواب، فان رأیت ان تجمع لی اصولا او تجعل فی ذلك کتابا ارجع الیہ فعلت، فقال الفراء لاصحابہ: اجتمعوا حتی امل علیکم کتابا فی القرآن وجعل لهم یوما. فلما حضروا خرج الیهم، وکان فی المسجد رجل یؤذن ویقرأ بالناس فی الصلوۃ، فالتفت الیہ الفراء فقال لہ: اقرأ بفاتحۃ الکتاب نفسرها، ثم توفی الکتاب کلہ، فقرأ الرجل ویفسر الفراء، قال ابو العباس: لم یعمل احد قبلہ مثلہ ولا احسب ان احدا یزید علیہ" (الفہرست ص ۹۹) جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ فراء (م ۲۰۷ھ) نے سب سے پہلے قرآن کی پوری تفسیر لکھی اور اسے اس سلسلے میں اولیت حاصل ہے۔ احمد امین کا خیال بھی اسی طرح کا ہے (ضحی الاسلام ۲: ۱۴۱)۔

[۱۱] شعبہ بن الحجاج بن الورد العتکی الازدی بالولاء، الواسطی ثم البصری، ابو بسطام: حافظ حدیث، تحقیق حدیث میں اعلیٰ پایہ حاصل ہے: تہذیب التہذیب ۴: ۳۳۸؛ تاریخ بغداد ۹: ۲۵۵

سفیان بن سعید الثوری[۱۰۲] (م ۱۶۱ھ)، وکیع بن الجراح[۱۰۳] (م ۱۹۷ھ)، سفیان بن عیینہ[۱۰۴] (م ۱۹۸ھ)، روح بن عبادۃ البصری[۱۰۵] (م ۲۰۵ھ)، یزید بن ہارون السلمی[۱۰۶] (م ۲۰۶ھ)، عبدالرزاق بن ہمام[۱۰۷] (م ۲۱۱ھ)، آدم بن ابی ایاس[۱۰۸] (م ۲۲۰ھ)، عبد بن حمید[۱۰۹] (م ۲۴۹ھ)، اسحاق بن راہویہ[۱۱۰] (م ۲۳۸ھ)، ابوبکر بن ابی شیبہ[۱۱۱] (م ۲۳۵ھ)،

---

[۱۰۲] سفیان بن سعید بن مسروق الثوری، ابوعبداللہ علم و تقویٰ کے لئے مشہور ہیں۔ ان کی تفسیر کی کتاب چھپ گئی ہے (رامپور ۱۹۶۵ء تصحیح امتیاز علی عرشی)؛ الفہرست ۱: ۲۲۵؛ وفیات الاعیان ۱: ۲۱۰؛ تہذیب التہذیب ۴: ۱۱۱؛ مقدمہ تفسیر سفیان الثوری

[۱۰۳] وکیع بن الجراح بن ملیح الرؤاسی، ابوسفیان: حافظ حدیث، محدث عراق: تذکرۃ الحفاظ ۱: ۲۸۲؛ الجواہر المضیئۃ ۲: ۲۰۸؛ تاریخ بغداد ۱۳: ۴۹۶

[۱۰۴] سفیان بن عیینہ بن میمون الہلالی الکوفی، ابومحمد: امام شافعیؒ کے قول کے مطابق علم حجاز کے دو رکن ہیں امام مالک اور سفیان بن عیینہ: تذکرۃ الحفاظ ۱: ۲۴۲؛ وفیات الاعیان ۱: ۲۱۰؛ تاریخ بغداد ۹: ۱۷۴

[۱۰۵] روح بن عبادۃ بن العلاء القیسی، ابومحمد: بصرہ کے رہنے والے، حافظ حدیث ہیں۔ امام ابن عمران سے روایت کرتے ہیں؛ تہذیب التہذیب ۳: ۲۹۳؛ تاریخ بغداد ۸: ۴۰۱

[۱۰۶] یزید بن ہارون بن زاذان بن ثابت السلمی بالولاء، الواسطی، ابوخالد: حافظ حدیث، المامون ان کی ہیبت محسوس کرتا تھا: تذکرۃ الحفاظ ۱: ۲۹۱؛ تہذیب التہذیب ۱۱: ۳۶۶؛ تاریخ بغداد ۱۴: ۳۳۷

[۱۰۷] عبدالرزاق بن ہمام بن نافع الحمیری، مولاہم ابوبکر الصنعانی، حافظ حدیث ہیں تفسیر قرآن میں ان کی کتاب کا مخطوطہ آج بھی ملتا ہے (دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۴: ۱۲۶)؛ تہذیب التہذیب ۶: ۳۱۰؛ وفیات الاعیان ۱: ۳۰۳؛ میزان الاعتدال ۲: ۱۲۶

[۱۰۸] آدم بن ابی ایاس واسمہ عبدالرحمن بن محمد ویقال ناہیۃ بن شعیب الخراسانی ابوالحسن العسقلانی: بخاری و دارمی کے استاد ہیں۔ اُن چھ یا سات آدمیوں میں سے ہیں جو شعبۃ بن الحجاج کے پاس حدیث ضبط کرتے تھے۔ تہذیب التہذیب ۱: ۱۹۶

[۱۰۹] عبد بن حمید بن نصر الکسی، ابومحمد: حافظ حدیث اور صاحب تفسیر ہیں: تذکرۃ الحفاظ ۲: ۱۰۴؛ الرسالۃ المستطرفہ

[۱۱۰] اسحاق بن ابراہیم بن مخلد الحنظلی التمیمی المروزی، ابویعقوب ابن راہویہ: کبار حفاظ حدیث میں سے ہیں۔ امام بخاری، مسلم، ترمذی اور احمد بن حنبل سب ان کے شاگرد ہیں۔ ایک مستقل کتب حفظ کے بانی ہیں: وفیات الاعیان ۱: ۶۴؛ تہذیب التہذیب ۱: ۲۱۶؛ میزان الاعتدال ۱: ۸۵۔

[۱۱۱] عبداللہ بن محمد بن ابی شیبۃ العبسی بالولاء، الکوفی، ابوبکر: حافظ حدیث، صاحب "المصنف"؛ تہذیب التہذیب ۶: ۲؛ تذکرۃ الحفاظ ۲: ۱۸؛ تاریخ بغداد ۱۰: ۶۶

علی بن ابی طلحہ (م ۱۴۳ھ)[112] وغیرہ۔

اس میں شک نہیں کہ فن تفسیر کی تدوین کے نقطۂ نظر سے ان حضرات کی اس جدو جہد کی اہمیت مسلم ہے تاہم یہ بھی واقعہ ہے کہ ان لوگوں کی اوّلین اور بنیادی حیثیت فن حدیث کے ائمہ کی ہے اور ان کا تفسیری روایات کو جمع کرنا دراصل روایت و حدیث ہی کی خدمت تھی۔ چنانچہ ان جامعین نے تفسیری روایات کو بالاسناد اپنے اسلاف سے روایت کیا۔ تاہم پورے قرآن مجید کی ایک ایک آیت کی تفسیر ان سے منقول نہیں۔ ان تفسیری مجموعوں میں سے متعدد ضائع ہو گئے لیکن بعض آج بھی دستیاب ہوتے ہیں۔

تفسیری مجموعے تیار کرنے کے علاوہ تابعینؒ کے دور کے تجربے کو بھی اس زمانہ میں آگے بڑھایا گیا بمثال کے طور پر ابن جریج (م ۱۵۰ھ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی تفسیر جمع کی۔[113] سدّی[114] (م ۱۲۷ھ) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور بعض دوسرے صحابہؓ کے تفسیری اقوال جمع کیے۔[115] مقاتل بن سلیمان[116] (م ۱۵۰ھ) نے مختلف تفسیری روایات کو جمع کیا ان کا یہ مجموعہ اسرائیلیات پر مشتمل تھا۔[117]

---

[112] علی بن ابی طلحہ واسمہ سالم بن المخارق الہاشمی یکنیٰ ابا الحسن۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں مگر ان سے سماع حاصل نہیں ہے۔ تہذیب التہذیب ۷: ۳۳۹؛ میزان الاعتدال ۲: ۲۲۰

[113] الاتقان ۱: ۱۸۸

[114] ابو محمد اسماعیل بن عبد الرحمٰن بن ابی کریمۃ السّدّی القرشی مولاہم، الکوفی الاعور وہو السدی الکبیر صاحب التفسیر، ومن رواۃ الاربعۃ ومسلم۔ ان کی توثیق میں ماہرین علم رجال کا اختلاف ہے۔ ان کی خصوصیت تفسیر میں مہارت ہے، مگر بعض لوگ تو ان کی تفسیر کو قابل اعتماد سمجھتے ہیں اور کچھ دوسرے رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اسناد وضع کرتے ہیں۔ حالات کے لئے دیکھیے: طبقات ۶: ۲۲۵؛ التاریخ الکبیر ۱: ۱: ۳۶۱؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۲۰؛ میزان الاعتدال ۱: ۹۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۵۰؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۲۵

[115] الاتقان ۲: ۱۸۸

[116] ابو الحسن مقاتل بن سلیمان بن بشیر الازدی بالولاء البلخی۔ متروک الحدیث ہیں ان کی تصانیف میں "التفسیر الکبیر" اور "نوادر التفسیر" مشہور ہیں۔ "التفسیر الکبیر" کا کچھ حصہ مخطوطے کی صورت میں ملتا ہے (الأعلام ۸: ۲۰۶)۔ ابن ابی حاتم نے "الجرح والتعدیل" (۴: ۱: ۳۵۴) میں انہیں "صاحب التفسیر والمناکیر" کہا ہے۔ تہذیب التہذیب ۱۰: ۲۷۹؛ میزان الاعتدال ۳: ۱۹۶؛ تاریخ بغداد ۱۳: ۱۶۰؛ وفیات الاعیان ۲: ۱۱۲؛ بروکلمن: تکملہ ۱: ۳۳۲۔ مقاتل کی تفسیر کے کچھ اجزاء برٹش میوزیم میں موجود ہیں (بروکلمان: تکملہ ۱: ۳۳۲)

[117] تہذیب التہذیب ۱۰: ۲۸۴

محمد بن اسحاق صاحب مغازی[118] (م ۱۵۱ھ) نے کعب الاحبار اور وہب بن منبہ سے منسوب اسرائیلی روایات کو جمع کیا۔[119]

تفسیر کی تدوین آزاد اور مستقل فن کی حیثیت سے

تبع تابعینؒ کے بعد کا دور تفسیر کی فنی تدوین کا دور ہے جس میں وہ حدیث اور روایت سے علیحدہ ہو کر ایک آزاد اور مستقل فن کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے دوسری اور تیسری صدی میں قرآن کریم کے مختلف پہلوؤں پر مختلف نقطۂ نظر سے کتابیں لکھی گئی تھیں ان تالیفات نے فن تفسیر کو ایک آزاد فن بنانے میں گراں قدر مدد بہم پہنچائی۔ چنانچہ اس دور میں کر اب ایسی تفسیریں لکھی گئیں جن میں پورے قرآن مجید اور ترتیب وار ہر ہر آیت کی تفسیر پیش کی گئی۔ اس طرح کی مکمل فنی تفسیروں کے بعض مؤلفین کے نام حسب ذیل ہیں:

ابن ماجہ[120] (م ۲۷۳ھ)، ابن جریر الطبری[121] (م ۳۱۰ھ)، ابوبکر المنذر النیسابوری[122] (م ۳۱۹ھ)،

---

[118] محمد بن اسحاق بن یسار المطلبی بالولاء المدنی۔ من اقدم مورخی العرب۔ ان کی کتاب "السیرۃ النبویۃ" مشہور و متداول ہے جسے ابن ہشام نے ان سے روایت کیا ہے۔ ان پر قدری ہونے کا الزام ہے۔ بغداد میں وفات پائی۔ ان کے بارے میں بھی علماء رجال کی رائیں مختلف ہیں۔ الطبقات ۷: ۲: ۶۷؛ تہذیب التہذیب ۹: ۳۸؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۶۳؛ معجم الادباء ۶: ۳۹۹؛ وفیات الاعیان ۱: ۴۸۳؛ میزان الاعتدال ۳: ۲۱؛ تاریخ بغداد ۱: ۲۱۴-۲۳۴؛ بروکلمن: تکملہ ۱: ۲۰۵؛ عیون الاثر ۱: ۱۰-۱۶) میں ابن سید الناس نے ان پر جو طعن کیے گئے ہیں انہیں نقل کر کے ان کا جواب دیا ہے۔ الأعلام ۶: ۲۵۲۔ [119] مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۷۶، ۱۱۱، ۱۱۲

[120] محمد بن یزید بن ماجہ الربعی القزوینی۔ سنن ابن ماجہ کے مولف، جو صحاح ستہ میں شامل ہے۔ وفیات الأعیان ۱: ۶۱۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۲: ۱۸۹؛ تہذیب التہذیب ۹: ۵۳۰؛ شذرات الذہب ۲: ۱۶۴؛ بستان المحدثین ۱۲۴، ۱۲۵؛ التاج المکلل ص ۱۲؛ ابن ماجہ اور علم حدیث از عبدالرشید نعمانی [121] ابوجعفر محمد بن جریر بن یزید الطبری، المورخ المفسر الامام۔ آمل (طبرستان) میں پیدا ہوئے، بغداد میں سکونت اختیار کی، وہیں وفات پائی۔ تاریخ طبری، تفسیر طبری اور اختلاف الفقہاء کے مصنف ہیں۔ احکام فقہیہ میں خود مجتہد تھے۔ کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے۔ تذکرۃ الحفاظ ۲: ۲۵۱؛ معجم الادباء ۶: ۴۲۳؛ وفیات الأعیان ۱: ۴۵۶؛ طبقات الشافعیۃ للسبکی ۲: ۱۳۵؛ غایۃ النہایۃ ۲: ۱۰۶؛ میزان الاعتدال ۳: ۳۵؛ لسان المیزان ۵: ۱۰۰؛ تاریخ بغداد ۲: ۱۶۲؛ مقدمۃ تاریخ الطبری، لمحمد ابی الفضل ابراہیم ص ۵؛ مقدمہ تفسیر طبری لمحمود شاکر [122] ابوبکر محمد بن ابراہیم بن المنذر النیسابوری۔ من حفاظ الحدیث، فقیہ مجتہد۔ ان کی "تفسیر القرآن" "الاوسط فی السنن والاجماع والاختلاف" "الاشراف علی مذاہب اہل العلم" "اختلاف العلماء" وغیرہ مخطوطوں کی صورت میں اب بھی ملتی ہیں۔ تذکرۃ الحفاظ ۳: ۴؛ لسان المیزان ۵: ۲۷؛ وفیات الأعیان ۱: ۴۶۱؛ طبقات الشافعیۃ ۲: ۱۲۶؛ بروکلمن ۱: ۱۹۱ (۱۷۷)، تکملہ ۱: ۳۰۶

ابن ابی حاتم[۱۲۳] (م ۳۲۷ھ) ابوالشیخ ابن حبان[۱۲۴] (م ۳۶۹ھ) الحاکم[۱۲۵] (م ۴۰۵ھ) ابوبکر بن مردویہ[۱۲۶] (م ۴۱۰ھ) وغیرہ۔
ان ساری تفسیروں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرامؓ، تابعین اور تبع تابعینؒ کے اقوال کو سند کے ساتھ روایت کیا گیا ہے۔ یہ تفسیریں بعد کی اصطلاح میں درحقیقت تفسیر بالماثور پر مشتمل ہیں۔ اور اس کلیے سے صرف ابن جریر کی تفسیر کو مستثنیٰ قرار دیا جا سکتا ہے جس میں ترجیح اقوال، وجوہ اعراب، استنباط احکام وغیرہ سب ہی کچھ مل جاتا ہے۔ اوپر ذکر کی ہوئی متعدد تفسیریں معدوم ہو چکی ہیں مگر ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں اپنے سے پہلے زمانہ کی تفسیروں کے بہت بڑے حصے کو محفوظ کر لیا ہے۔

---

[۱۲۳] عبد الرحمن بن محمد ابی حاتم ابن ادریس التمیمی الرازی؛ ابو محمد، حافظ حدیث، ان کی مشہور کتاب الجرح والتعدیل چھپ چکی ہے۔ تفسیر کے دو جزء مخطوطے کی شکل میں ملتے ہیں (الأعلام ۴: ۹۹)۔ تذکرۃ الحفاظ ۳: ۴۶؛ طبقات الحنابلۃ ۱: ۵۵

[۱۲۴] محمد بن حبان بن احمد بن حبان التمیمی البستی۔ صحیح ابن حبان کے مصنف اور مختلف علوم کے جامع، سمرقند کے قاضی بھی رہے۔ تذکرۃ الحفاظ ۳: ۱۲۵؛ میزان الاعتدال ۳: ۳۹

[۱۲۵] محمد بن عبد اللہ بن حمدویہ بن نعیم الضبی، النیسابوری، الشہیر بالحاکم و یعرف بابن البیع؛ ابو عبد اللہ۔ اکابر حفاظ حدیث میں سے ہیں اور بہت سی کتابوں کے مصنف۔ وفیات الأعیان ۱: ۴۸۴؛ لسان المیزان ۵: ۲۳۲؛ میزان الاعتدال ۳: ۸۵؛ تاریخ بغداد ۵: ۴۷۳؛ بروکلمن ۱: ۱۷۵؛ تکملہ ۱: ۲۷۶

[۱۲۶] احمد بن موسیٰ بن مردویہ الاصبہانی، ابوبکر، صاحب التفسیر والتاریخ۔ تذکرۃ الحفاظ ۳: ۲۲۸؛ شذرات الذہب ۳: ۱۹۰

۲- ابتدائے اسلام سے

چھٹی صدی ہجری تک کے

اہم تفسیری رجحانات اور ان کے نمائندے

۱۔ تفسیر بالماثور

قرآنِ کریم کی تفسیر اسی کی دوسری آیات کے ذریعے کرنا، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام رض، تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کی روایات کے ذریعہ تفسیر کرنا تفسیر بالماثور کہلاتا ہے۔[1] ظاہر ہے کہ قرآن فہمی کے بارے میں عقلی ترتیب یہی ہو بھی سکتی تھی مگر اس طرزِ تفسیر کے ساتھ سب سے بڑی دقت یہ ہے کہ ان تفسیری روایات میں صحیح اور جعلی، قوی اور ضعیف، مستند اور غیر مستند ہر طرح کی روایات موجود ہیں۔ علاوہ بریں تفسیری اقوال کے بہت سے راوی وہ ہیں جو محدثین کے معیارِ روایت پر پورے نہیں اترتے۔ یہ باتیں ایسی ہیں جن کی بنا پر تفسیری روایات کے اس عظیم ذخیرے کے بڑے حصہ کو ناقابلِ اعتبار سمجھا جاتا رہا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو تفسیری روایات منسوب ہیں وہ اگر سند یا متن کے اعتبار سے ضعیف ہیں تو آیاتِ قرآنی کی تشریح و تفسیر کے بارے میں ان پر اعتماد کا معاملہ بڑا مشکوک ہو جاتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ ایسی غیر معتبر روایات کچھ کم نہیں۔[2] اس کے علاوہ کتنی ہی تفسیری روایات ایسی بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہیں جو آپس میں صریحاً متناقض ہیں۔[3] چنانچہ تفسیر کی صحیح متصل مرفوع روایات ضعیف اور ناقابلِ اعتماد روایات کے مقابلے میں خاصی کم ہیں، حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل رہ سے منقول ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی حقیقت و اصلیت

---

[1] اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کی روایات کو تفسیر بالماثور میں شامل سمجھا جائے یا نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۲۸ - ۲۹؛ فواتح الرحموت ۲:۱۸۸؛ الاتقان ۲: ۱۷۹ - ہم نے تفسیر بالماثور کے ضمن میں ان دونوں طبقات کی روایات کو اس وجہ سے شامل رکھا ہے کہ تفسیر بالماثور کی جتنی کتابیں ہیں خاص طور سے تفسیر ابن جریر طبری سب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی روایات کے پہلو بہ پہلو تابعین اور تبع تابعین کے تفسیری اقوال بھی دیتی ہیں۔

[2] "نماکان منہ منقولاً نقلاً صحیحاً عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قُبِل" الاتقان ۲: ۱۷۷؛ تفسیر کے امہات مآخذ پر ابن زرکشی کے حوالہ سے سیوطی نے لکھا ہے "الاول النقل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھذا ھو الطراز المعلم لکن یجب الحذر من الضعیف منہ والموضوع فانہ کثیر" الاتقان ۲: ۱۷۸؛ نیز فجر الاسلام ص ۲۴۵

[3] ابن ماجہ، کتاب الادب ۱۱؛ مسند احمد ۲: ۲۹۳؛ دارمی، فضائل القرآن ۳۲؛ نیز فجر الاسلام ص ۲۴۵؛ یا مثلاً تنظار کے بارے میں مختلف روایات آپس میں ایک دوسرے سے ٹکراتی ہیں۔

نہیں: تفسیر، ملاحم اور مغازی[۴]۔ اس کے باوجود صحیح حدیث کی کتابوں میں تفسیر کی صحیح مرفوع متصل اور قابلِ اعتماد روایات کافی تعداد میں ملتی ہیں[۵]۔

صحابہ کرام سے جو تفسیری روایات نقل کی گئی ہیں ان میں اس طرح کی کمزوریاں اور بھی زیادہ ہیں۔ یہاں وضعی اور جعلی روایتوں کی بے پناہ کثرت ہے۔ حضرت علی رضا اور حضرت ابن عباس سے منسوب کرکے جعلی روایتوں کا ایک پورا ذخیرہ پیش کردیا گیا ہے۔ جعل و وضع کی کثرت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ امام

---

[۴] "اما القسم الذی یمکن معرفة الصحیح منه فهذا موجود کثیر ولله الحمد وان قال الامام احمد ثلاثة لیس لها اصل: التفسیر والملاحم والمغازی وذلك لان الغالب علیها المراسیل" قدرة فی اصول التفسیر ص ۲۲؛ قال المحققون من اصحابه مراده ان الغالب انه لیس لها اسانید صحاح متصلة والا فقد صح من ذلك کثیر... قلت (السیوطی) الذی صح من ذلك قلیل جدا بل اصل المرفوع منه فی غایة القلة" الاتقان ۲: ۱۸۰ فما بعدہا۔ نیز دیکھیے: السنة ومکانتها فی التشریع الاسلامی ص ۲۱۰ فما بعدہا جہاں مصطفی السباعی نے احادیث تفسیر پر گفتگو کی ہے؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۴۶ فما بعدہا؛ احمد امین: فجر الاسلام ص ۲۴۵، ضحی الاسلام ۲: ۱۴۱؛ حضرت عائشہ رضہ سے روایت نقل کی جاتی ہے کہ انھوں نے کہا "لم یکن النبی صلی الله علیه وسلم یفسر شیئا من القرآن الا آیات تعد علمهن ایاه جبریل"۔ اس روایت پر احمد امین نے ضحی الاسلام ۲: ۱۴۰ میں اعتماد کیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ روایت منکر اور غریب ہے اور اس کے بعض راوی ناقابلِ اعتماد ہیں تفصیل کے لیے دیکھیے تفسیر ابن جریر طبری ۱: ۲۹؛ تفسیر قرطبی ۱: ۳۱؛ ابو حیان: تفسیر البحر المحیط ۱: ۱۳۔ ابن حجر لسان المیزان (۱: ۱۳) میں لکھتے ہیں "قال الامام احمد ثلاثة کتب لیس لها اصول وهی المغازی والتفسیر والملاحم، تلت ینبغی ان یضاف الیها الفضائل فهذه اودیة الاحادیث الضعیفة والموضوعة اذ کانت العمدة فی المغازی علی مثل الواقدی، وفی التفسیر علی مثل مقاتل والکلبی وفی الملاحم علی الاسرائیلیات واما الفضائل فلا تحصی کم وضع الرافضة فی فضل اهل البیت وعارضهم جهلة اهل السنة بفضائل معاویة وبفضائل الشیخین" نیز دیکھیے الرد علی البکری لابن تیمیة ص ۲۲۴؛ عجالۂ نافعہ لشاہ عبدالعزیز الدہلوی ص ۳۸

[۵] خود احمد امین کو اقرار ہے کہ تفسیر کی صحیح مرفوع روایات نایاب نہیں دیکھیے ضحی الاسلام ۲: ۱۴۰، بلکہ فجر الاسلام ص ۲۴۵ پر انہوں نے کہا ہے "وهذا النوع کثیر وردت منه ابواب فی کتب الصحیح الستة، وزاد فیه القصاص والوضاع کثیرا" نیز دیکھیے صحاح ستہ کے ابواب تفسیر

شافعیؒ سے منقول ہے کہ "لم یثبت عن ابن عباس فی التفسیر الا شبیہ بمائۃ حدیث"[۱۵۶]
چنانچہ ناقدینِ فن نے نہایت دیدہ ریزی سے کام لے کر صحیح اور ضعیف کو الگ کرنے کی خدمت انجام دی۔ مزید برآں ان تفسیری روایات کی چھان پھٹک کرتے ہوئے روایات کے سلسلوں کے بارے میں بھی طے کیا گیا کہ کونسا بحیثیت مجموعی قابلِ اعتماد ہے اور کونسا ناقابلِ اعتماد۔

مثال کے طور پر حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایات کے لئے علی بن ابی طلحہ[۱۵۷] کے طریق کو "اجود الطرق" کہا گیا ہے۔ اس پر امام احمد بن حنبلؒ نے بھی اعتماد کا اظہار کیا ہے۔ اور امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں تعلیقات کے لئے ابن عباسؓ کی روایات کے لئے اسی پر اعتماد کیا ہے۔ ابن جریر طبری، ابن ابی حاتم اور ابن المنذر نے اپنی تفسیروں میں اس سلسلے سے ابن عباسؓ کی روایات پیش کی ہیں۔ قیس بن مسلم الکوفی کے سلسلے کو ابن عباسؓ کی روایات کے لئے صحیح علی شرط الشیخین بتایا جاتا ہے۔ ابن جریر نے کئی سلسلوں سے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے ان میں سے بعض معتبر اور بعض نامعتبر قرار پائے۔ ضحاک بن مزاحم، عطیۃ العوفی اور مقاتل بن سلیمان کے سلسلوں کی تضعیف کی گئی ہے اور محمد بن السائب کے سلسلے کو "اوہی الطرق" قرار دیا گیا ہے[۱۵۸]۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت کے سلسلوں میں اعمش اور مجاہد کے سلسلوں پر امام بخاری نے اعتماد کا اظہار کیا۔ ثوری[۱۵۹] کا سلسلہ مختلف فیہ اور ابو روق کا منقطع اور ناقابلِ اعتبار بتایا جاتا ہے[۱۶۰]۔ حضرت علیؓ سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی طرح بے حد جعلی روایات منسوب ہیں۔ غلاۃ شیعہ نے تو اس طرح کی جعلی روایات کے دفتر کے دفتر تیار کر دیے، چنانچہ حضرت علیؓ کی تفسیری

---

[۱۵۶] الاتقان ۲: ۱۸۹؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۹۴ فما بعدہا

[۱۵۷] ابو الحسن سالم بن المخارق الہاشمی (م ۱۴۳ھ) اصلہ من الجزیرۃ وانتقل الی حمص۔ انہوں نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے مگر ان سے انہیں سماع حاصل نہیں۔ ان کے اور ابن عباسؓ کے درمیان واسطہ مجاہد، ابو الوداک جبر بن نوف، راشد بن سعد المقری اور ابو القاسم بن محمد بن ابی بکرؓ وغیرہ ہیں۔ امام احمد نے ان کے بارے میں کہا ہے "لہ اشیاء منکرات وھو من اھل حمص"۔ دحیم کا کہنا ہے انہوں نے ابن عباسؓ سے تفسیر نہیں سنی (تہذیب التہذیب ۷: ۳۳۹)۔ ابن حجر کا کہنا ہے کہ جب یہ معلوم ہے کہ ان کے اور ابن عباسؓ کے درمیان واسطہ کون کون لوگ ہیں تو اس سے کوئی حرج واقع نہیں ہوتا۔ (الاتقان ۲: ۱۸۸)؛ نیز دیکھیے مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۹۸

[۱۵۸] تہذیب التہذیب ۷: ۳۳۹؛ الاتقان ۲: ۱۸۸

[۱۵۹] الاتقان ۲: ۱۸۸، ۱۹۰

[۱۶۰] الاتقان ۲: ۱۸۸، ۱۹۰؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۸۰ فما بعدہا

روایات کے لئے اکثر و بیشتر اصحاب ابن مسعودؓ مثلاً عبیدۃ السلمانی اور شریح وغیرہ کے سلسلوں پر اعتماد کیا گیا یا زہری[11] اور ابن ابی الحسین کے سلسلوں پر[12]۔ حضرت ابی ابن کعبؓ کی روایات بھی جعلی روایات کے الحاق سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ ان کی روایات کا سب سے زیادہ قابل اعتماد سلسلہ ابو جعفر الرازی کا ہے اور اس سے کمتر وکیع عن سفیان کا[13]۔

تفسیر بالماثور کی کمزوری کے تین اسباب قرار دیئے جا سکتے ہیں:۔

۱۔ ضعیف اور جعلی روایات کی کثرت تفسیر میں جعلی روایات کی تاریخ بھی وہی ہے جو حدیث کی جعلی روایت کی کیونکہ ابتدا میں تفسیر بالماثور حدیث ہی کا ایک حصہ تھی اور کافی عرصہ تک رہی۔ جعلی روایات کے بڑے محرکات میں سرفہرست یہ امور آتے ہیں (۱) مذہبی خیالات و عقائد کی کشمکش میں مختلف افراد و جماعات کا اپنے خیالات کے لئے سند فراہم کرنے کی غلط کوشش اور اس طرح ان کی کامیابی کا تیقن حاصل کرنا نیز عجائب پسندی کا بے اعتدال جذبہ (۲) سیاسی گروہ بندی اور سیاسی اقتدار کی جنگ میں اپنی جماعت کو برسر حق ثابت کرنے کا غلط جذبہ اور سیاسی استعلاء کے ساتھ مذہبی طور پر بھی اقتدار قائم رکھنے یا حاصل کرنے کی کوشش نیز منافع دنیوی کے حصول میں اسے ایک آلہ و حربے کے طور پر استعمال کرنا (۳) اسلام دشمن طاقتوں کا خواہ افراد ہوں یا جماعتیں، اسلام کی بیخ کنی کی کوشش کیلئے غلط خیالات اور عقائد کو مستند بنا کر پیش کرنا[14]۔

اس صورت حال کا نتیجہ جہاں یہ ہوا کہ تفسیر بالماثور کا ایک اچھا خاصا حصہ ضائع ہو گیا کیونکہ جعل و وضع کی اس فضا میں تفسیری روایات سے عام طور سے اعتبار اٹھ جاتا کچھ بعید نہ تھا۔ وہاں یہ بھی ہوا کہ چونکہ صحیح و سقیم کی تمیز عام لوگوں کے لئے دشوار تھی چاہے ارباب فن کے لئے ناممکن نہ ہو نتیجے کے طور پر قرآن کی تفسیر کے نام پر بہت سے بے بنیاد خیالات اور بے سند باتیں رواج پا گئیں اور بعد کی اچھی خاصی تفسیریں اس کمزوری سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ علاوہ بریں اس صورت حال نے مخالف اسلام قوتوں

---

[11] محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن شہاب الزہری، ابو بکر (م ۱۲۴ھ) محدث اور فقیہ۔ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۰۲؛ وفیات الاعیان ۱: ۴۵۲؛ الأعلام ۷: ۳۱۷؛ معجم المؤلفین ۱۲: ۲۱

[12] مقدمۃ ابن صلاح ص ۹؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۹۰ فما بعدہا

[13] خلاصۃ تذہیب الکمال ص ۱۸۰؛ میزان الاعتدال ۲: ۹۸؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۹۳

[14] دیکھیے: السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی ص ۷۹ فما بعدہا۔ مصطفی السباعی نے سات اسباب گنائے ہیں (۱) الخلافات السیاسیۃ (۲) الزندقۃ (۳) العصبیۃ للجنس والقبیلۃ واللغۃ والبلد والامام (۴) القصص والوعظ (۵) الخلافات الفقہیۃ والکلامیۃ (۶) الجہل بالدین مع الرغبۃ فی الخیر (۷) التقرب للملوک والامراء

کے ہاتھ مضبوط کرنے میں بھی مدد کی۔[15] ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ جعلی روایات کے اس ذخیرے کی اس لحاظ سے چاہے کچھ بھی قدر و قیمت نہ ہو کہ صحابہؓ سے اس کا انتساب درست نہیں تاہم اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جو خیالات و نظریات ان روایتوں کے واضعین نے پیش کئے ہیں وہ خود ان کے دور کے فہم آیات قرآنی کے مطالعے کا ایک اچھا مواد فراہم کرتے ہیں اور یہ ممکن ہے کہ اس طرح کے بعض خیالات قطع نظر صحابہ رضہ سے انتساب صحیح ہونے یا نہ ہونے کے خود اپنی جگہ لائق توجہ ہوں۔

(۲) اسرائیلیات

تفسیر بالماثور کی کمزوری کا دوسرا نہایت اہم سبب اسرائیلیات[16] کا تفسیر بالماثور میں شمول و دخل ہے قرآن مجید نے امم سابقہ کے واقعات، اسرائیلی اور نصرانی تاریخ کے شواہد، تخلیق و تکوین عالم کے حالات وغیرہ امور نہایت ایجاز کے ساتھ پیش کئے ہیں۔ اس طرح کے موضوعات پر گفتگو تورات و انجیل اور دوسری اسرائیلی و نصرانی مذہبی کتابوں میں نہایت شرح و بسط کے ساتھ کی گئی ہے۔ اسرائیلی اور نصرانی دین و ثقافت سے اسلام کو شروع ہی سے واسطہ رہا۔ اس صورت حال میں قرآن کریم کے بعض موجز مقامات کی شرح و تفصیل اسرائیلی کتب و روایات سے اگر چاہی گئی تو یہ کچھ ایسی سمجھ میں نہ آنے والی بات بھی نہیں۔ اس زمانہ میں اس کام کے لئے کسی ایسی بڑی جدو جہد کی ضرورت بھی نہ تھی کیوں کہ ابتداء اسلام ہی سے یہودی اور عیسائی دائرۂ اسلام میں داخل ہو رہے تھے۔[17] یہ رجحان خود صحابہؓ کے زمانہ ہی میں موجود

---

[15] بعد کے دور میں انکار حدیث کے جتنے فتنے اٹھے سب نے اس صورت حال سے فائدہ اٹھایا موجودہ دور میں عبد اللہ چکڑالوی، غلام احمد پرویز، غلام جیلانی برق سب نے اس مواد کو اپنے خیالات کی ترویج و تائید کے لئے پیش کیا۔ سب سے زیادہ کامیابی کے ساتھ جس گروہ نے ان چیزوں کو اپنے مقصد کے لئے استعمال کیا وہ مستشرقین ہیں۔ گولڈ سیہر اور شاخت کا اس سلسلہ میں خاص طور سے نام لیا جا سکتا ہے

[16] اسرائیلیات سے یہاں ہماری مراد اسرائیلیات و نصرانیات کے مجموعی ذخیرے سے ہے۔

[17] اسلامی تفسیری ذخیرے میں اسرائیلیات کے داخلے کی بابت ابن خلدون کی رائے ملاحظہ ہو: وقد جمع المتقدمون فی ذلک ــــ یعنی التفسیر النقلی ــــ واوعوا الا ان کتبہم ومنقولاتہم تشتمل علی الغث والسمین، والمقبول والمردود۔ والسبب فی ذلک ان العرب لم یکونوا اہل کتاب ولا علم، وانما غلبت علیہم البداوۃ والامیۃ، واذا تشوقوا الی معرفۃ شئ مما تتشوق الیہ النفوس البشریۃ فی اسباب المکونات، وبدء الخلیقۃ، واسرار الوجود فانما یسألون عنہ اہل الکتاب قبلہم، ویستفیدونہ منہم، وہم اہل التوراۃ من الیہود، ومن تبع دینہم (باقی حاشیہ ص ۶۷ پر)

تھا لیکن نہایت محدود دائرہ کے اندر عمل کر رہا تھا۔ اسکے علاوہ صحابہ رضؓ کو اس میں کوئی بہت شغف بھی نہ تھا۔ تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں اس رجحان میں شدت اور وسعت دونوں باتیں پیدا ہوگئیں۔ اس زمانہ کے متعدد مفسر ایسے ہیں جن کی کاوشوں کا بڑا حصہ اسرائیلی روایات کو جمع کرنے اور ان کو رواج دینے میں صرف ہوا[۱۸]۔ یہ کاوشیں روایات کی گردآوری اور جمع کرنے ہی سے متعلق رہیں ان کے پہلو بہ پہلو تنقیدی نقطۂ نظر سے کام لے کر صحیح و سقیم کو علیحدہ کرنے کی کوئی قابل ذکر کوشش نہ کی گئی، چنانچہ اس ذخیرۂ اسرائیلیات میں اگرچہ ایک حصہ ایسا ضرور ہے جس کی تائید صحیح اور معتبر تفسیری روایات سے ہوسکتی ہے اور شریعت اسلامیہ سے اسکی صحت پر شواہد بھی قائم کیے جا سکتے ہیں اور نتیجۃً اسے قرآن مجید کے بعض مقامات کی توضیح کے لئے استعمال بھی کیا جا سکتا ہے[۱۹]، تاہم اس کا ایک حصہ وہ بھی ہے جس کی تکذیب پر کھلے ہوئے عقلی اور شرعی دلائل قائم ہیں اور جو براہ راست اسلامی معتقدات

(بقیہ حاشیہ ص ۹۹) من النصارى. واهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك الا ما تعرفه العامة من اهل الكتاب، ومعظمهم من حمير الذين اخذوا بدين اليهودية فلما اسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له با حكام الشريعة التى يحتاطون لها مثل اخبار بدء الخليقة، وما يرجع الى الحدثان والملاحم، وامثال ذلك. وهؤلاء مثل كعب الاحبار ووهب بن منبه، وعبد الله بن سلام، وامثالهم فامتلأت التفاسير من المنقولات عنهم، وفى امثال هذه الاغراض اخبار موقوفة عليهم وليست مما يرجع الى الاحكام فيتحرى فيها الصحة التى يجب بها العمل. وتساهل المفسرون فى مثل ذلك وملئوا كتب التفسير بهذه المنقولات، واصلها كما قلنا عن اهل التوراة الذين يسكنون البادية ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك، الا انهم بعد صيتهم، وعظمت اقدارهم، لما كانوا عليه من المقامات فى الدين والملة، فتلقيت بالقبول من يومئذ" المقدمة: ۴۳۹

[۱۸] الفوز الکبیر ص ۲ و ما بعد ہا: "وآنچہ محمد بن اسحاق و واقدی و کلبی دریں باب افراط کردہ اند و در زیر ہر آیتے قصہ آوردہ اند نزدیک محدثین اکثر آن غیر صحیح است و در اسناد آن نظر است، آں را شرط تفسیر دانستن خطائے بین است در حفظ آنہا ترک کتاب اللہ را موقوف داشتن حظ خود را از کتاب اللہ فوت کردن است" الفوز الکبیر ص ۲۳، ۲۴

[۱۹] صحیح البخاری ۶: ۴۹۶ من فتح الباری: یروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم "بلغوا عنی ولو آیۃ، وحدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج، ومن کذب علی متعمدًا فلیتبوأ مقعدہ من النار"؛ مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۲۶؛ فتح الباری ۱۳: ۲۵۹؛ ۶: ۳۲۰۔ اسی طرح کی روایات میں سے مثال کے طور پر وہ روایت ہے جس میں صاحب موسیٰ کا نام خضر بتایا گیا ہے کیونکہ اس کی تائید میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے دیکھیے صحیح البخاری باب التفسیر ۸: ۳۰۰ من فتح الباری

وانکار سے متصادم ہیں جس کی وجہ سے اسے قرآن مجید کی تفسیر کے طور پر استعمال کرنے کی اجازت کسی قیمت پر نہیں دی جا سکتی[۲۰]۔ علاوہ بریں ایک تیسرا حصہ وہ ہے جسے ان پہلے دونوں میں سے کسی میں شامل نہیں کیا جا سکتا اور جس کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں کوئی فیصلہ کن رائے قائم نہیں کی جا سکتی اور جسے ظاہر ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر کے بطور کام میں لانا درست یا مستحسن قرار نہیں دیا جا سکتا[۲۱]۔ لیکن عملاً یہ ہوا ہے کہ ان تینوں حصوں کے فرق کا لحاظ کئے بغیر تفسیر بالماثور میں پورے اسرائیلی ذخیرۂ روایات کو شامل کر دیا گیا جس نے تفسیر بالماثور پر اطمینان واعتماد کو سخت ٹھیس پہونچائی۔ چنانچہ صحابہ رضؓ کے بعد ایک مفسر کے فرائض میں یہ بات بھی مستقلاً داخل ہو گئی کہ وہ ان اسرائیلی روایات کی تنقید کرے انھیں عقل وشرع کی کسوٹی پر کس کے کھوٹے کھرے کو علیحدہ کرے اور اسلامی معتقدات وافکار کو اسرائیلی روایات کی یورش سے بچائے[۲۲]۔ تاہم ہر دور میں ایسے مفسر بھی رہے جنھوں نے آنکھ بند کر کے ہر اسرائیلی روایت کو سند قبول عطا کر دی اور نہ صرف تفسیر بالماثور کو بلکہ نفس تفسیر قرآن کو شدید نقصان پہونچایا۔

۳- حذف اسناد

صحابہ رضؓ کے دور میں اسناد کے بارے میں تحقیق وتفتیش نہیں کی جاتی تھی اور نہ اس کی ضرورت تھی۔ حضرت عمر رضؓ ضرور روایت حدیث پر گواہ کا مطالبہ کرتے تھے مگر اس کا مقصد روایت کرنے والے

---

[۲۰] یہ اس طرح کی روایات ہیں جن کی زد براہ راست مثال کے طور پر عصمت، انبیاءؑ کے عقیدے پر پڑتی ہے (مثلاً دیکھیے حضرت سلیمان علیہ السلام اور صخر جنی کا قصہ: تفسیر ابن جریر طبری ۲۳: ۱۰۱ یا وہ قصے جو حضرت داؤد و حضرت یوسف علیہما السلام کے بارے میں ملتے ہیں) یا بے سر وپا پیش گوئیاں (مثال کے طور پر مقاتل بن سلیمان یا وہب بن منبہ کی تفسیر میں دربارۂ "وان من قریۃ الا نحن مھلکوھا" آیت ۵۸ سورۃ الاسراء تفسیر الآلوسی ۱۵: ۹۳) جن کی تائید شرع سے ہوتی ہے نہ عقل سے۔

[۲۱] مسند احمد ۳: ۳۸۷ جابر بن عبداللہ کی روایت سے حضرت عمر رضؓ کا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں اہل کتاب کی ایک تحریر پڑھنے کا واقعہ اور حضورؐ کی ناراضی؛ فتح الباری ۱۳: ۲۵۹ ابن بطال نے مہلب جو توجیہ روایت کی ہے؛ فتح الباری ۸: ۱۲۰ امام شافعی کی توجیہ؛ صحیح البخاری کتاب التفسیر ۸: ۱۲۰ من فتح الباری؛ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر ص ۲۱؛ فتح الباری ۶: ۳۲۰؛ مقدمۃ فی اصول التفسیر ۱۳-۱۴، ۲۶-۲۷

[۲۲] مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۲۷؛ الاتقان ۲: ۱۷۵ فما بعدہا، النوع الثامن والسبعون فی معرفۃ شروط المفسر وآدابہ؛ ایضاً ص ۱۷۷

صحابی پر عدم اعتماد و تیقن نہیں بلکہ روایت کی تائید و توثیق ہوتا تھا[۲۳]۔ تابعینؒ کے زمانے میں روایات میں کذب و وضع کی ابتدا ہوگئی[۲۴] اور اب اسناد کا مطالبہ کیا جانے لگا، چنانچہ تابعینؒ کے دور میں

---

[۲۳] السنۃ و مکانتہا فی التشریع الاسلامی ص ۱۰۶؛ اس طرح کے بعض واقعات حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی ملتے ہیں کہ انہوں نے توثیق روایت چاہی دیکھیے تذکرۃ الحفاظ: ترجمۃ ابی بکر الصدیق۔ اس سے بعض لوگوں نے یہ نتیجہ نکالنا چاہا ہے کہ حضرات ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما صرف ان روایات کو قبول کرتے تھے جن کے راوی دو یا دو سے زیادہ ہوتے تھے (دیکھیے: السنۃ و مکانتہا فی التشریع الاسلامی ص ۱۰۸) لیکن یہ درست نہیں (دیکھیے الرسالۃ للامام الشافعی ص ۴۲۴ فما بعدہا، نیز فتح الملہم شرح صحیح مسلم ص ۷، اور ابن حزم: الاحکام ۲: ۱۳۱)؛ حضرت عمرؓ سے اس سلسلے میں جو روایت ملتی ہے خود اس میں موجود ہے کہ "انی اردت ان اتثبت" (مزید دیکھیے: الرسالۃ ص ۴۳۴؛ ابن حزم: الاحکام ۲: ۱۴۱)۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے رویے کے بارے میں دیکھیے ابن حزم: الاحکام ۲: ۱۳۱؛ اعلام الموقعین ۱: ۵۱؛ المستصفی ۱: ۱۵۴) [۲۴] السنۃ و مکانتہا فی التشریع الاسلامی ص ۹۰ فما بعدہا، الفصل الثانی فی الوضع فی الحدیث؛ التفسیر و المفسرون ۱: ۲۰۱ [۲۵] صحیح مسلم، دار احیاء الکتب العربیۃ القاہرۃ ۱۹۵۵، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، مقدمہ (۱: ۷) زہیر روی عن ابن سیرین انہ قال "لم یکونوا یسألون عن الاسناد، فلما وقعت الفتنۃ قالوا: سمّوا لنا رجالکم، فینظر الی اھل السنۃ فیؤخذ حدیثہم وینظر الی اھل البدع فلا یؤخذ حدیثہم"۔ صحیح مسلم ہی کے مقدمے میں (۱: ۷) مجاہد سے حضرت ابن عباسؓ کا ایک واقعہ مروی ہے کہ بشیر العدوی حضرت ابن عباسؓ کو حدیثیں سنانے لگا مگر آپ اس کی طرف متوجہ نہ ہوئے، اس نے آپ کے اس رویے پر اعتراض کیا تو حضرت ابن عباسؓ نے کہا "انا کنا مرۃ اذا سمعنا رجلاً یقول: قال رسول اللہ ابتدرتہ ابصارنا، واصغینا الیہ بآذاننا، فلما رکب الناس الصعب والذلول، لم ناخذ من الناس الا ما نعرف"۔ تابعین اسناد کا مطالبہ کیا کرتے تھے اور یہ اس وقت کی بات ہے جب روایات میں کذب کا عنصر شامل ہو چلا تھا۔ ابوالعالیہ کہتے ہیں "کنا نسمع الحدیث عن الصحابۃ فلا نرضی حتی نرکب الیہم فنسمعہ منہم" عبداللہ بن مبارک کا کہنا ہے "الاسناد من الدین، ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء" مقدمہ صحیح مسلم (۱: ۷)۔ ابن المبارک ہی کا قول ہے "بیننا و بین القوم القوائم" یعنی الاسناد (مقدمہ صحیح مسلم ۱: ۷)۔ اسناد کے ساتھ تنقید متن کی بھی ابتدا ہو چکی تھی۔ مقدمہ صحیح مسلم ہی میں ابن ابی ملیکہ سے روایت ہے کہ کتبت الی ابن عباس اسألہ ان یکتب لی کتاباً ویخفی عنی فقال: ولد ناصح، انا اختار لہ الامور اختیاراً واخفی عنہ، قال فدعا بقضاء علی، فجعل یکتب منہ اشیاء، ویمرّ بہ الشیئ فیقول: واللہ ما قضی بہذا علی، الا ان یکون قد ضل" مقدمہ (۱: ۷)؛ ابن سیرین کی مذکورہ بالا روایت میں جو لفظ "فتنہ" آیا ہے جوزف شاخت نے اس سے مراد اس خانہ جنگی سے لی ہے جو اموی خلیفہ ولید ثانی بن یزید (م ۱۲۶ھ) کے مرنے پر برپا ہوئی (دیکھیے: ORIGINS OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE, OXFORD 1953, p. 163) جس سے اسناد کا سارا پس منظر بدل جاتا ہے۔ اس نظریے کی تنقید کے لیے دیکھیے ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی HADITH LITERATURE, ITS ORIGIN, DEVELOPMENT, SPECIAL FEATURES, CRITICISM, CALCUTTA, pp. 136-137۔ شاخت نے اسناد کے بارے میں جو خیالات پیش کیے ہیں ان کے لیے دیکھیے: ORIGINS (1959) pp. 4, 5؛ شاخت نے اس طرح کے خیالات گولڈ سیہر سے لے کر ان پر اضافہ کیا ہے دیکھیے ORIGINS (1959) pp. 2, 4۔ نیز دیکھیے راقم الحروف کا مضمون SOME OBSERVATIONS ON SCHACHT, ISLAMIC THOUGHT, ALIGARH, 1964؛ گولڈ سیہر کے خیالات پر تنقید کے لیے دیکھیے: السنۃ و مکانتہا فی التشریع الاسلامی ص ۲۲۴ فما بعدہا، الفصل السابع: السنۃ مع المستشرقین

نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہؓ سے روایت اسناد کے ساتھ کی جاتی تھی۔[۲۵] یہی تفسیری روایات کے بارے میں بھی ہوا۔ تابعینؒ کے بعد کے زمانہ میں جن لوگوں نے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام، صحابہ کرامؓ، اور تابعینؒ کے تفسیری اقوال پر مشتمل تفسیریں لکھیں، مثلاً سفیان بن عیینہ، وکیع بن الجراح وغیرہ، ان سب نے سند کے ساتھ اقوال پیش کیے۔[۲۶] اس کے بعد جو دور آیا اس میں تفسیری روایات پر مشتمل کتابیں تالیف کرنے والوں نے اکثر و بیشتر اسانید کو حذف کر کے صرف تفسیری اقوال پیش کرنا شروع کر دیئے اور سخت ترین التباس کے دور کی ابتدا ہوگئی۔ بہت سے لوگوں نے ان اقوال کو مستند سمجھ کر نقل کرنا شروع کر دیا اور اس طرح بے شمار جعلی اقوال تفسیر بالماثور میں شامل ہوتے چلے گئے۔ اور ان کی صحت و ضعف یا جعل کی تحقیق میں سخت دشواری پیدا ہوگئی۔[۲۷] اگرچہ ناقدین فن و محققین حدیث نے ان میں سے کھوٹے کھرے کو علیحدہ کرنے کی پوری کوشش کی اور اس کے لئے باقاعدہ اصول و ضوابط مقرر کیے تاہم تفسیری روایات میں اچھا خاصہ عنصر ضعیف روایات کا موجود رہا اور اس صورت حال سے تفسیر بالماثور کے لحاظ کو بہت نقصان پہونچا اور بحیثیت مجموعی اس ذخیرے پر اعتماد میں کمی آ گئی۔

تفسیر ابن جریر طبری

تفسیر بالماثور کا بہترین نمونہ ہمارے سامنے تفسیر طبری کی صورت میں آج بھی موجود ہے۔ ابن جریر طبری (م ۳۱۰ھ) کو تفسیر و تاریخ اسلام کا باوا آدم سمجھا جاتا ہے، اور تفسیر طبری کو تفسیر بالماثور کا اولین مرجع۔ تفسیر بالماثور کے علاوہ اس میں استنباط مسائل، توجیہ و ترجیح اقوال، لغوی تحقیقات وغیرہ سبھی کچھ ملتا ہے۔ اس تفسیر کو علماء اسلام میں بڑا حسن قبول حاصل رہا ہے۔[۲۸] تیس جلدوں پر مشتمل اس کتاب کو سمجھا جاتا تھا کہ ضائع ہوگئی، یہاں

---

[۲۵] الاتقان ۲: ۱۹۰؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۲۰۲

[۲۶] الاتقان ۲: ۱۹۰ [۲۷] التفسیر والمفسرون ۱: ۲۰۲

[۲۸] السیوطی: "وکتابہ اجل التفاسیر و اعظمها" (الاتقان ۲: ۱۹۰)؛ السیوطی: "فان قلت فای التفاسیر ترشد الیه وتامر الناظر ان یعول علیه، قلت تفسیر الامام ابی جعفر بن جریر الطبری الذی اجمع العلماء المعتبرون علی انه لم یؤلف فی التفسیر مثله"؛ النووی: "کتاب ابن جریر فی التفسیر لم یصنف احد مثله" (الاتقان ۲: ۱۹۰)؛ ابو حامد الاسفرائینی: "لو سافر رجل الی الصین حتی یحصل علی کتاب محمد بن جریر لم یکن ذلک کثیراً" (معجم الادباء ۱۸: ۴۲)؛ ابن تیمیہ: "واما التفاسیر التی فی ایدی الناس، فاصحها کتاب تفسیر محمد بن جریر الطبری، فانه یذکر مقالات السلف بالاسانید الثابتة ولیس فیه بدعة ولا ینقل عن المتهمین کمقاتل بن سلیمان والکلبی" (فتاویٰ ابن تیمیہ ۲: ۱۹۲)؛ نولدیکی: "اگر یہ کتاب دستیاب ہوتی تو ہمیں تمام بعد کی تفسیروں سے بے نیاز کر دیتی (اس وقت تک، ۱۸۶۰ء، یہ کتاب چھپی نہ تھی)؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۰۸"

تک کہ نجد کے ایک امیر کے یہاں اس کا مکمل نسخہ مل گیا اور تفسیر کی یہ دائرۃ المعارف زیور طبع سے آراستہ ہوگئی[۳۰]۔ بعض معتبر مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ طبری کی یہ تفسیر ان کی ایک طویل تر تفسیر کا اختصار ہے جو خود انہوں نے تیار کیا تھا۔ طبری نے اپنی اس تفسیر پر مقدمہ بھی لکھا ہے جس میں اپنے تفسیری منہاج کی وضاحت کی ہے۔ طبری کا کہنا ہے:

"ان مما انزل الله فی القرآن علی نبیه ما لا یوصل الی علم تأویله الا ببیان الرسول صلی الله علیه وسلم، وذلك تأویل جمیع ما فیه من وجوه امره، وواجبه، وندبه وارشاده، وصنوف نهیه، ووظائف حقوقه، وحدوده، ومبالغ فرائضه، ومقادیر اللازم بعض خلقه لبعض، وما اشبه ذلك من احکام آیه التی لم یدرك علمها الا ببیان رسول الله صلی الله علیه وسلم لامته۔ وهذا وجه لا یجوز لاحد القول فیه الا ببیان رسول الله صلی الله علیه وسلم له بتأویله بنص منه علیه او بدلالة قد نصبها دالة امة علی تاویله

"وان منه ما لا یعلم تأویله الا الله الواحد القهار، وذلك ما فیه من الخبر عن آجال حادثة، واوقات آتیة کوقت قیام الساعة، والنفخ فی الصور، ونزول عیسی بن مریم، وما اشبه ذلك فان تلك الاوقات لا یعلم احد حدودها ولا یعرف احد تأویلها الا الخبر باشراطها لاستئثار الله بعلم ذلك علی خلقه

"وان منه ما یعلم تأویله کل ذی علم باللسان الذی نزل به القرآن وذلك اقامة اعرابه، ومعرفة المسمیات باسمائها اللازمة غیر المشترك فیها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها، فان ذلك لا یجهله احد منهم[۳۱]"

اس طرح فہم مطالب کے اعتبار سے طبری کے نزدیک قرآن مجید تین اقسام پر مشتمل ہے۔ ایک حصہ وہ ہے جس کا مطلب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و تبیین کے بغیر نہ قابل فہم ہے اور نہ قابل قبول، دوسرا حصہ وہ ہے جس کی تاویل (یعنی اس کے تحقق کی تفصیلی کیفیت اور اس کے متعین وقت) کا علم اللہ نے اپنے لئے مخصوص رکھا ہے مثلاً قیامت کا وقت اور اس کی کیفیت۔ تیسرا حصہ وہ ہے جسے ہر عربی داں سمجھ سکتا ہے۔ قرآن کے اس حصے کا علم، جسے اللہ نے اپنے لئے مخصوص کر لیا ہے، حاصل کرنے کی کوئی صورت انسان کے بس میں نہیں۔ قرآن کے اس حصے کا علم جو ان اہل زبان کے لئے عام ہے جس

---

[۳۰] مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۰۸، ۱۰۹؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۲۰۸

[۳۱] تفسیر طبری (المقدمۃ) ۱: ۷۳ تا بعد ہا (تحقیق محمود محمد شاکر، دار المعارف بمصر ۱۳۷۴ھ)

زبان میں قرآن اترا، عربی زبان کے اصول و قواعد کے جاننے سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ قرآن کے اس حصے کا علم جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان و تبیین پر موقوف ہے، حاصل کرنے کا ذریعہ طبری کے نزدیک صحیح مستند اور معتبر روایات ہی ہو سکتی ہیں۔ روایات کے بارے میں صحت و اعتبار کا ظن غالب طبری کے نزدیک دو طرح ممکن ہے ۱۔ یا تو روایت نقل مستفیض کے ذریعے پہونچی ہو ورنہ ۲۔ عدول و ثبت راویوں کے ذریعے اس کا علم حاصل ہوا ہو۔ مستند تشریحی روایات کی عدم موجودگی کی صورت میں تفسیر عربی زبان کے اصول و قواعد، معروف و متداول اشعار کے شواہد، روزمرہ بول چال اور الفاظ کے مشہور استعمالات کے ذریعے ہوگی بشرطیکہ یہ لغوی تفسیر سلف و خلف کے خلاف نہ ہو۔ سلف سے طبری کی مراد صحابہ و ائمہ اور خلف سے تابعین و علمائے امت ہیں[۳۲]۔

کسی آیت کی تفسیر کرتے وقت طبری "القول فی تأویلہ کذا و کذا" کہہ کر آیت کی تفسیر کرتے ہیں اور اس تفسیر پر استشہاد نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی احادیث یا صحابہ کرام رضی یا تابعین[۳۳] کے اقوال سے کرتے ہیں۔ اور اگر ایک سے زیادہ تفسیری اقوال موجود ہیں تو ان پر ترجیح و تطبیق کا عمل کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں طبری کا یہ اصول ہے کہ اگر کسی آیت کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر موجود ہے تو اس کے علاوہ دوسری تمام تفاسیر قابل رد ہوں گی اگرچہ ظاہر آیت ان تفاسیر کی محتمل ہی کیوں نہ ہو[۳۴]۔ لیکن اگر کوئی قابل اعتماد روایت موجود نہیں تو طبری آیت کی تفسیر اس کے ظاہری معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس طرح کرتے ہیں جو عقل کے نزدیک بھی قابل قبول ہو اور اس تفسیر کے مقابلے میں وہ آیت کے اس مفہوم کو ترک کر دیتے ہیں جو اگرچہ ظاہر آیت سے تو نہیں نکلتا لیکن کسی ضعیف روایت سے ثابت ہو رہا ہے۔ اس طرح وہ ضعیف روایت سے ثابت ہونے والے مفہوم کے مقابلے میں آیت کے ظاہری مفہوم کو ترجیح دیتے ہیں[۳۵]۔ ظاہری معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے تفسیر کرنے کے سلسلے میں طبری الفاظ کے صرف اس معنی و مفہوم کو مستند قرار دیتے ہیں جو زمانہ نزول قرآن میں رائج اور معروف تھا۔ زبان کے داخلی ارتقاء اور خارجی اثرات کے عمل سے بعد میں الفاظ کے جو نئے معانی و مفاہیم پیدا ہوئے طبری ان کو تفسیر کے سلسلے میں ناقابل التفات قرار دیتے ہیں[۳۶]۔ الفاظ کے معنی متعین کرنے کے لئے طبری متقدمین شعراء عرب کے اشعار کو بطور سند پیش کرتے ہیں[۳۷]۔ طبری خالص لغوی تفسیر کے قائل نہیں۔ ان کی تفسیر کا تانا بانا بھی ان روایات و اقوال سے تیار ہوتا ہے جو طبری کی اصطلاح میں سلف سے منقول ہیں[۳۸]۔ طبری تفسیر کے سلسلے میں نحوی و صرفی اصول و مسائل کو بھی استعمال کرتے ہیں اور مسائل صرف و نحو کے بارے میں بصریین اور کوفیین کے اختلافات کا ذکر کرتے ہوئے ان میں باہم ترجیح و تطبیق سے بھی کام لیتے ہیں[۳۹]۔

---

[۳۲] تفسیر طبری ۱: ۹۲-۹۳ [۳۳] تفسیر طبری ۲: ۲۷۸-۲۷۹ [۳۴] تفسیر طبری ۲: ۴۴-۴۵
[۳۵] تفسیر طبری ۲: ۹-۱۰ [۳۶] تفسیر طبری ۱: ۱۲۵ [۳۷] تفسیر طبری ۱: ۲۸۹-۲۱۰ تفسیر آیت "وان منها لما یهبط من خشیة اللہ"
[۳۸] تفسیر طبری ۱۳: ۱۳۱

طبری نے اپنی تفسیر میں روایات کو مع اسانید کے پیش کیا ہے مگر ہر روایت کی تصحیح یا تضعیف پر انہوں نے قلم نہیں اٹھایا ہے تاہم ان کی تفسیر میں ایسے مواقع کثرت سے آتے ہیں جب وہ اسناد کے رجال پر گفتگو کر کے ان کی جرح و تعدیل کرتے ہیں اور اپنی رائے کا وضاحت کے ساتھ اظہار کرتے ہیں[۳۹]۔ وہ تفسیر آیات کے سلسلے میں اجماع امت کو ایک فیصلہ کن دلیل کے طور پر استعمال کرتے ہیں[۴۰]۔ اور تفسیر بالرائی المذموم) پر جگہ جگہ تنقید کرتے ہیں[۴۱]۔ طبری امام قراءات ہیں[۴۲] اور اپنی تفسیر میں مختلف قراءات پیش کرنے، ان کے ذریعے آیات کی تفسیر کرنے اور شاذ و غیر معتبر قراءتوں کی نشان دہی کرنے میں ایک ماہر فن کی طرح گفتگو کرتے ہیں[۴۳]۔ طبری فقہ میں مجتہدانہ بصیرت رکھتے ہیں اور انہیں احکام فقہیہ کے اختلافات؛ وران کے اسباب پر عبور حاصل ہے[۴۴]۔ تفسیر میں بھی وہ علمائے امت کے فقہی اقوال و مذاہب کو پیش کرتے ہیں اور اپنی رائے مع دلیل پیش کرتے ہیں[۴۵]۔ کلامی مسائل کے بھی وہ اچھے واقف کار ہیں، ان کی تفسیر میں مختلف مقامات پر معتزلہ کی آراء کا رد ملتا ہے[۴۶]۔ اسرائیلیات کا بہت بڑا ذخیرہ تفسیر طبری میں ملتا ہے۔ طبری سند کے ساتھ کعب الاحبار، وہب بن منبہ، ابن جریج اور سدّی وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور بہت سی جگہ قابل اعتراض روایات پر تنقید بھی کرتے ہیں[۴۷]۔ بہر حال مجموعی طور پر طبری

۳۹ھ تفسیر طبری ۱۶: ۱۳

۴۰ھ تفسیر طبری ۲: ۲۹۰ - ۲۹۱

۴۱ھ تفسیر طبری ۱۲: ۱۳۸؛ ۱: ۲۵۲ - ۲۵۳؛ ۲: ۲۸۹

۴۲ھ معجم الادباء ۱۸: ۵۴؛ فن قراءت پر ان کی ایک کتاب بھی ہے (مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۹۱)

۴۳ھ تفسیر آیت " ولسلیمان الریح عاصفۃ " (سورۃ الانبیاء آیت ۸۱) تفسیر طبری

۴۴ھ ان کی تصانیف میں ایک کتاب 'اختلاف العلماء' بھی ہے جسے جوزف شاخت نے ایڈٹ کیا ہے 'اختلاف الفقہاء' للطبری، لیدن ۱۹۳۳ء

۴۵ھ تفسیر طبری ۱۴: ۵۷ - ۵۸ عند تفسیر الآیۃ ۵ من سورۃ النحل

۴۶ھ مثلاً دیکھیے تفسیر آیت " غیر المغضوب علیہم و لا الضالین " من سورۃ الفاتحۃ: تفسیر طبری ۱: ۶۴؛ نیز دیکھیے مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۱۶ فما بعدہا

۴۷ھ تفسیر طبری ۱۵: ۳۳ - ۳۴؛ تفسیر طبری ۱۶: ۱۴؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۱۱ فما بعدہا

کی تفسیر کی اصل بنیاد روایت بالماثور ہے۔[۱۴۸]

۲۔ تفسیر بالرأی والاجتہاد

اسے اجتہادی یا عقلی رجحان کا نام بھی دیا جا سکتا ہے۔ جیسا پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے یہ تفسیر کے قدیم ترین رجحانات میں سے ہے اور تفسیر بالماثور کے پہلو بہ پہلو صحابہ کرام رض کے زمانہ ہی سے اس کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اس رجحان کا خلاصہ یہ ہے کہ عربی زبان واسلوب، اسباب نزول، ناسخ ومنسوخ وغیرہ ضروری امور کی واقفیت کے بعد (جن کا جاننا ایک مفسر کے لئے ناگزیر ہے[۱۴۹]) مفسر اپنے اجتہاد اور عقل ورائے کو کام میں لا کر آیات قرآنی کی تفسیر کرے[۱۵۰]۔ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ امور مذکورہ سے قطعاً صرف نظر کر کے محض عقل ورائے اور قوت اجتہاد پر تمام تر اعتماد کر کے قرآن کی تفسیر کرنا کسی طرح ممکن ہی نہیں چنانچہ یہ رجحان، جسے ہم نے تفسیر بالرأی یا اجتہادی وعقلی رجحان کا نام دیا ہے، کبھی اس مفہوم میں کوئی آزاد اور مستقل حیثیت حاصل نہیں کر سکا کہ کوئی تفسیر محض عقل ورائے کو کام میں لا کر لکھی گئی ہو۔ تفسیر میں یہ ہمیشہ ایک ردیف اور ہم عناں رجحان کی حیثیت سے شامل رہا۔ چنانچہ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ یہ رجحان تفسیر بالماثور کا حریف نہیں بلکہ اس کا مکمل اور متمم رہا ہے[۱۵۱]۔ ان تفاسیر کو چھوڑتے ہوئے

---

[۱۴۸] مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۱۵؛ تیسری صدی ہجری کے اواخر تک تین اور اچھے نمونے تفسیر بالماثور کے ملتے ہیں: ایک مشہور حنفی فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد بن ابراہیم السمرقندی، (م ۳۷۳/ ۳۷۵ ھ) کی تفسیر موسوم بہ "بحر العلوم" جس کا ذکر کشف الظنون میں "تفسیر ابی اللیث" کے نام سے کیا گیا ہے؛ اس کے مخطوطات دار الکتب المصریہ اور مکتبۃ الازہر میں موجود ہیں (دیکھیے التفسیر والمفسرون ۱: ۲۲۴ فما بعدہا)؛ دوسری ابو محمد الحسین بن مسعود بن محمد المعروف بالفراء البغوی (م ۵۱۰ ھ) کی تفسیر موسوم بہ "معالم التنزیل" (دیکھیے کشف الظنون: معالم التنزیل؛ نیز التفسیر والمفسرون ۱: ۲۲۴ فما بعدہا)؛ اور تیسری ابو محمد عبد الحق بن غالب بن عطیۃ الاندلسی المغربی الغرناطی المعروف با بن عطیۃ (م ۵۴۶ ھ) کی تفسیر موسوم بہ "المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز" (دیکھیے، کشف الظنون: المحرر الوجیز؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۲۳۸ فما بعدہا) ابن عطیۃ زمخشری کے معاصر ہوتے ہیں (یہ کتاب ہنوز غیر مطبوعہ ہے اور دس جلدوں میں بتائی جاتی ہے۔ دار الکتب المصریہ میں اس کی چار جلدیں بے ترتیب موجود ہیں)۔ چھٹی صدی ہجری کے بعد کے تفسیر بالماثور کے عمدہ نمونوں میں سے یہ کتابیں ہیں: ابن کثیر (م ۷۷۴ ھ) کی تفسیر القرآن العظیم؛ عبد الرحمن الثعالبی (م ۸۷۶ ھ) کی تفسیر "الجواہر الحسان فی تفسیر القرآن" اور سیوطی (م ۹۱۱ ھ) کی "الدر المنثور فی التفسیر بالماثور"

[۱۴۹] الاتقان ۲: ۱۷۵ فما بعدہا، فی معرفۃ شروط المفسر

[۱۵۰] دیکھیے مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۲۱- ۱۳۲

[۱۵۱] دیکھیے: مقدمۃ فی اصول التفسیر ۲۹-۳۲؛ مقدمہ تفسیر قرطبی ۱: ۳۱- ۳۵؛ مقدمۃ التفسیر للراغب الاصفہانی ۴۲۴- ۴۲۵؛ احیاء العلوم ۳: ۱۳۴- ۱۴۲؛ الاتقان ۲: ۱۷۹- ۱۸۰؛ مقدمہ تفسیر روح المعانی ۱: ۶

جن میں نقل اقوال کے سوا کچھ نہیں، تفسیر بالماثور کی تمام معیاری کتابوں میں یہ رجحان پہلو بہ پہلو چلتا ہے۔ خود تفسیر طبری میں جو تفسیر بالماثور کا نمونہ ہے یہ رجحان موجود ہے۔[۵۲]

اس تفسیری رجحان کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ تفسیر کے سارے اصولوں کو بالائے طاق رکھتے ہوئے مفسر کسی وقت بھی اتباع ہوائے نفس کے فتنہ میں گرفتار ہو سکتا ہے۔ تفسیر بالرأی کی مذمت جب بھی کی گئی ہے اسی پہلو کے پیش نظر کی گئی ہے۔

تفسیر بالرأی میں جو غلطیاں ہوتی ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر کا منشا حسب ذیل دو امور ہوتے ہیں:

اولاً یہ کہ مفسر پہلے سے ذہن میں کوئی مفہوم طے کرلے پھر الفاظ قرآنی کو اس مفہوم پر منطبق کرنے کی کوشش کرے اور اس طرح اپنے ذاتی خیالات و نظریات کو الفاظ قرآنی کا مفہوم و مدلول قرار دے

ثانیاً یہ کہ سیاق و سباق کو فراموش کرکے اور اس پس منظر کو بھول کر کہ متکلم اور مخاطب کون ہے اور اس فرق مراتب کا کیا تقاضا ہے محض عربی زبان و ادب کو پیش نظر رکھ کر قرآن کا مفہوم متعین کرے

امر اول چار صورتوں میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے:

۱۔ غلطی دلیل میں ہو مدلول میں نہ ہو: اس طرح کہ مفسر جس مفہوم و معنی کی نفی یا اثبات کے درپے ہے وہ فی حد ذاتہ تو صحیح ہے لیکن باوجود اس کے کہ مفسر لفظ قرآنی کو اس مذکورہ معنی پر محمول کر رہا ہے خود لفظ قرآنی کے وہ معنی نہ مراد ہیں اور نہ ان معنی پر اس لفظ کو محمول کیا جا سکتا ہے تاہم مفسر ظاہر معنی کا انکار نہیں کرتا۔ یہ صورت زیادہ تر صوفیہ اور وعاظ کی تفاسیر میں ملتی ہے۔[۵۳]

۲۔ غلطی دلیل میں ہو مدلول میں نہ ہو: اس طرح کہ مفسر جس معنی و مفہوم کی نفی یا اثبات کے درپے ہو تو وہ فی حد ذاتہ تو صحیح ہے لیکن مفسر یہ کر رہا ہے کہ لفظ قرآنی سے اس کے مدلول و مراد کو سلب کرکے اس لفظ کو اس مفہوم و معنی پر محمول کر رہا ہے جو اس کے ذہن میں پہلے سے طے شدہ موجود ہے اور جس کے

---

[۵۲] پانچویں صدی ہجری کے بعد کی تفاسیر جن میں عقلی تفسیر یا تفسیر بالرأی والاجتہاد کے اچھے نمونے ملتے ہیں یہ ہیں: فخر الدین رازی (م ۶۰۶ھ)؛ مفاتیح الغیب یا التفسیر الکبیر؛ بیضاوی (م ۶۸۵ھ)؛ انوار التنزیل؛ نسفی (م ۷۰۱ھ)؛ مدارک التنزیل؛ خازن (م ۷۴۱ھ)؛ لباب التاویل؛ ابو حیان (م ۷۴۵ھ)؛ البحر المحیط؛ نیشاپوری (کان حیاً فی ۷۲۸ھ حین وضع الکتاب)؛ غرائب القرآن؛ جلال محلی (م ۸۶۴ھ) و جلال سیوطی (۹۱۱ھ)؛ تفسیر الجلالین؛ خطیب شربینی (م ۹۷۷ھ)؛ السراج المنیر؛ ابو السعود العمادی (م ۹۸۲ھ)؛ ارشاد العقل السلیم؛ الآلوسی (م ۱۲۷۰ھ)؛ روح المعانی

[۵۳] مثلاً دیکھیے تفسیر السلمی ص ۴۹

اثبات کے وہ درپے ہے۔ یہ صورت ان صوفیہ کی تفاسیر میں پائی جاتی ہے جو ایسے اشاری معنوں کے ذریعے قرآن مجید کی تفسیر کرتے ہیں جو فی حد ذاتہ صحیح ہیں لیکن قرآن کا مدلول نہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے جاتے ہیں کہ ان الفاظ سے ان کے ظاہری معنی مراد نہیں[۵۴]۔

۳۔ غلطی دلیل اور مدلول دونوں میں ہو۔ اس طرح کہ مفسر جس مفہوم و معنی کی نفی یا اثبات کے درپے ہے وہ فی حد ذاتہ غلط ہے اور باوجودیکہ لفظ قرآنی سے اس مفہوم کی دلالت نکلتی ہے اور نہ اسے لفظ قرآنی کی مراد قرار دیا جا سکتا ہے مفسر لفظ قرآنی کو اسی مفہوم پر حمل کر رہا ہے تاہم وہ ظاہر معنی کا بھی انکار نہیں کرتا۔ اس طرح کی مثالیں ان متصوفہ کی تفاسیر میں ملتی ہیں جو معنی باطلہ کے ذریعے تفاسیر کرتے ہیں[۵۵]۔

۴۔ غلطی دلیل و مدلول دونوں میں ہو۔ اس طرح کہ مفسر جس مفہوم کی نفی یا اثبات کے درپے ہے وہ فی حد ذاتہ غلط ہے لیکن وہ لفظ قرآنی سے اس مفہوم کو سلب کر کے جس پر وہ لفظ قرآنی دلالت کر رہا ہے اور جو اس سے مراد ہے وہ مفہوم مراد لیتا ہے جو اسکے ذہن میں پہلے سے طے ہے اور ظاہر مفہوم و معنی کو چھوڑ کر لفظ قرآنی کو اپنے مفہوم پر محمول کر رہا ہے۔ یہ صورت اہل بدعت اور اہل مذاہب باطلہ کی تفسیروں میں ملتی ہے[۵۶]۔

امر ثانی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ از روئے لغت لفظ قرآنی کو اس مفہوم پر محمول کرنے کی گنجائش نکلتی ہو جس پر مفسر اسے محمول کر رہا ہے لیکن اس جگہ وہ مفہوم مراد نہ ہو۔ مثال کے طور پر "امۃ" کے لفظ کے کئی معنی آتے ہیں مثلاً "الجماعۃ" اور "الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین" اب اگر آیت "انا وجدنا اباءنا علی امۃ" میں "امۃ" کے دوسرے معنی مراد لئے جائیں تو اگرچہ از روئے لغت اس کی گنجائش ہے مگر ظاہر ہے کہ یہ معنی درست نہیں۔

۲۔ لفظ قرآنی کا جو مفہوم مفسر مراد لے رہا ہے وہ اسی مفہوم کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن آیت میں یہ معنی موضوع لہ مراد نہ ہوں بلکہ سیاق و سباق کے قرینے سے معلوم ہوتا ہو کہ یہاں معنی غیر موضوع لہ مراد ہیں۔ اس غلطی کا سبب یہ ہوا کرتا ہے کہ مفسر صرف ظاہر لغت پر اقتصار کر لیتا ہے اور وضعی معنی کے مطابق لفظ کی تشریح کر دیتا ہے۔ سیاق و سباق اور قرائن پر غور نہیں کرتا مثلاً "و اتینا ثمود الناقۃ مبصرۃ فظلموا بھا" میں "مبصرۃ" ناقہ کی نعت نہیں اور نہ اس کے معنی "بینائی رکھنے والی" کے

---

[۵۴] تفسیر التستری ص ۱۶   [۵۵] التفسیر المنسوب لابن عربی ۲: ۳۵۲

[۵۶] امالی السید المرتضیٰ ۱: ۸/۱

ہیں بلکہ یہ "آیۃ" کی نعت ہے جو محذوف ہے مگر سیاق اس پر دلالت کر رہا ہے۔[۵۸]

۲۔ لغوی رجحان

تفسیر بالماثور کے قدیم رجحان کے پہلو بہ پہلو ایک دوسرا تفسیری رجحان بھی پرورش پا رہا تھا۔ یہ تھا تفسیر کا خالص لغوی رجحان۔ اس کا ہلکا اور ابتدائی پر تو صحابہ رض کے دور میں نظر آتا ہے۔ صحابہ رض سے پورے قرآن کی لفظ بہ لفظ تفسیر منقول نہ تھی اس خلاء کو تابعین نے اجتہاد و رائے اور عربی زبان و ادب کے علم کے ذریعہ بھرنے کی کوشش کی۔ اس وقت عربی زبان کے اسلوب و طرز ادا اور خزانۂ الفاظ سے لوگ آشنا تھے مگر جیسے جیسے غیر عرب اسلام قبول کرتے چلے گئے عربی زبان کے اصول و قواعد اور لغت کو مدون کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی گئی۔ ان ضرورتوں نے فن تفسیر کے ارتقاء پر بھی اثر ڈالا اور قرآن مجید کی لغوی تشریح کی ضرورت محسوس کی جانے لگی اور اس طرح تفسیر کا خالص لغوی رجحان پیدا ہوا اور پروان چڑھا۔

تفسیر کے اس رجحان کی بہترین نمائندگی ابو عبیدہ معمر بن المثنی (م ۲۱۰ھ) نے کی۔ وہ اصمعی[۵۹] (م ۲۱۶ھ) اور ابو زید[۶۰] (م ۲۱۴ھ) جیسے ائمہ لغت کے معاصر ہیں۔ ابو عبیدہ کا کہنا ہے چونکہ قرآن عربی زبان میں ہے اور اہل عرب کے محاورے اور اسلوب کے مطابق نازل ہوا ہے اور اس میں عربی کلام کی ساری خصوصیات پائی جاتی ہیں اسلئے سلف اور ان لوگوں کو جنھوں نے وحی کے نزول کا زمانہ پایا قرآن کے معنی سمجھنے کے لیے کسی سے کچھ دریافت کرنا نہیں پڑتا تھا۔[۶۱] چنانچہ وہ خود قرآن کا مفہوم متعین کرنے کے لیے عربی زبان کے اسلوب، معانی؛ اہل عرب کے محاورے اور روزمرہ پر اعتماد کرتے ہیں اور انھیں کے ذریعہ وہ قرآن کے انداز کلام[۶۲]، نحوی مسائل[۶۳] اور قراءات کے اختلافات[۶۴] وغیرہ کی تشریح و توجیہ کرتے ہیں۔ ابو عبیدہ کو نحوی مسائل اور قراءت کے اختلافات سے اسی حد تک دلچسپی ہے جس حد تک وہ الفاظ کے مفہوم و معنی متعین کرنے میں مددگار ہوں۔ قرآنی الفاظ کی تشریح میں ابو عبیدہ صرف ان معنی کو قابل اعتنا

---

[۵۷] اس پوری بحث کیلئے دیکھیے: مقدمۃ فی اصول التفسیر ۲۰-۲۴۔ [۵۸] مذکورہ ص حاشیہ

[۵۹] عبد الملک بن قریب بن عبد الملک بن علی ابن اصمع الباہلی، المعروف بالاصمعی، ابو سعید بصرہ کے مشہور ادیب و لغوی ہارون رشید کے زمانہ میں بغداد آئے وفات بصرہ میں ہوئی؛ وفیات الأعیان ۱: ۲۶۲؛ شذرات الذہب ۲: ۳۶ بغیۃ الوعاۃ ۳۱۲

[۶۰] سعید بن اوس بن ثابت، ابو زید، ائمہ ادب میں سے ہیں۔ وفیات الاعیان ۲: ۱۲۰

[۶۱] ابو عبیدہ معمر بن المثنی: مجاز القرآن ۱: ۸، ۱۸۔ اس اطلاق کی تنقید کے لئے دیکھیے ما سبق ص ۲۲

[۶۲] مجاز القرآن ۱: ۳۵ تخلیق آدم کے بارے میں ملائکہ کے استفہام کی تشریح

[۶۳] مجاز القرآن ۱: ۱۴۲-۱۴۳ مقیمین الصلوٰۃ کے موضع رفع میں ہونے کے باوجود منصوب ہونے کی توجیہ

[۶۴] مجاز القرآن ۱: ۳۵۲ فبم تبشرون اور تبشرونی پر بحث

سمجھتے ہیں جو زمانۂ نزول قرآن میں رائج اور معروف تھے[۶۵]۔ معنی متعین کرنے کے لئے وہ عربی اشعار سے خاص طور سے استشہاد کرتے ہیں[۶۶]۔

ابو عبیدہ کے زمانے میں بصرہ اور کوفے کے لسانیاتی مکاتب ہنوز زیر ارتقاء تھے اور ابھی تک متشخص نہیں ہوئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کے پابند نظر نہیں آتے۔ وہ صرف نحوی نقطۂ نظر سے قرآن کی تفسیر کرتے ہیں اور ان کی تفسیر درحقیقت قرآنی الفاظ کی لغت ہے۔ لغت کی جانب تمام تر توجہ رکھنے کی وجہ سے تفسیری روایات شاذ و نادر ہی ان کے یہاں نظر آتی ہے اور اگر کبھی ایسا ہوتا بھی ہے تو اسکی وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ اس تفسیری روایت پر کوئی لغوی فائدہ مترتب ہو رہا ہوتا ہے[۶۷]۔ ابو عبیدہ قصص قرآنی سے اعتناء نہیں کرتے اور نہ ان کی تفاصیل فراہم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسباب نزول سے بھی تعرض نہیں کرتے سوائے اس صورت کے کہ نص قرآنی کا فہم اس پر موقوف ہو[۶۸]۔ تفسیری روایات قصص اور اسباب نزول سے اس قدر بے اعتنائی برتنے کی وجہ سے طبری کی رائے یہ ہے کہ ابو عبیدہ کی معلومات تفسیری روایات کے بارے میں نہ ہونے کے برابر ہیں[۶۹]

ابو عبیدہ کے معاصرین میں اور ان کے بعد بھی ہمیں بعض ایسے لوگ نظر آتے ہیں جنھیں تفسیر کے لغوی رجحان کے علمبرداروں میں شمار کیا جا سکتا ہے مثلاً فراء[۷۰] (۲۰۷ھ) اور زجاج[۷۱] (م ۳۱۱ھ) وغیرہ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے تفسیری رجحانات کو مشکل ہی سے خالص لغوی رجحان کہا جا سکتا ہے۔ ان کے یہاں تفسیر بالماثور اور لغوی رجحان تفسیر کے دھارے مل جاتے ہیں اگرچہ یہ ضرور ہے کہ غلبہ لغوی رجحان ہی کو رہتا ہے مثال کے طور پر فراء جو خود نحو و لغت کے امام ہیں لغوی تفسیر کے ساتھ مفسرین کی تفسیری روایات بھی پیش کرتے جاتے ہیں اگرچہ ان کا میلان زیادہ تر لغوی رجحان کی طرف ہوتا ہے[۷۲]۔ زجاج کے یہاں بھی ایسی ہی صورت حال

---

۶۵ مجاز القرآن ۱: ۱۵

۶۶ مثال کے طور پر دیکھیے ص ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱ وغیرہ

۶۷ مجاز القرآن ۱: ۳۸ آیۃ "فتلقی آدم من ربہ" میں فتلقی کی تشریح

۶۸ مقدمہ مجاز القرآن لفؤاد سزکین ۱: ۱۹

۶۹ تفسیر طبری ۱: ۴۴ - ۴۵

۷۰ یحیی بن زیاد بن عبد اللہ بن منظور الدیلمی، مولی بنی اسد، ابو زکریا، المعروف بالفراء (۱۴۴ - ۲۰۷ھ) امام الکوفیین واعلمہم بالنحو واللغۃ وفنون الادب قال ثعلب: لولا الفراء ما کانت اللغۃ یمیل الی الاعتزال: معجم الادباء ۷: ۲۷۶؛ وفیات الاعیان ۲: ۲۲۸؛ نزہۃ الالباء ۱۲۶

۷۱ ابراہیم بن السری بن سہل ابو اسحاق الزجاج (م ۳۱۱ھ) لغت ونحو کے امام، معجم الادباء ۱: ۴۷؛ وفیات الاعیان ۱: ۱۱؛ انباہ الرواۃ ۱: ۱۵۹

۷۲ دیکھیے معانی القرآن للفراء تحقیق احمد یوسف نجاتی القاہرۃ ۱۳۷۴ھ/ ۱۹۵۵ء

نظر آتی ہے ان کا بھی حقیقی میلان لغوی تفسیر کی طرف رہے مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ ارباب نقل کی تفسیر سے بھی کافی دل چسپی کا اظہار کرتے ہیں[٧٣]۔ ابو عبیدہ کے خالص لغوی رجحان تفسیر کی وجہ ان کے معاصرین نیز عام مفسرین ان سے کچھ خوش نظر نہیں آتے۔ ابن جریر طبری تو اکثر ابو عبیدہ پر رد کرتے ہیں[٧٤]۔ فراء تو ابو عبیدہ سے ان کے اس لغوی مسلک کی بنا پر حد درجہ ناراض رہتے تھے۔ یہاں تک کہ ان کا کہنا تھا کہ ابو عبیدہ کو ایسی حرکتوں پر سزا دی جانا چاہیے[٧٥]۔ اصمعی بھی اسی وجہ سے ابو عبیدہ سے بے زار نظر آتے ہیں[٧٦]۔ ابو حاتم تو ان کی کتاب پڑھنے پڑھانے کے بھی روادار نہیں[٧٧]۔ زجاج، نحاس[٧٨] (م ۳۳۸ھ) اور ازہری[٧٩] کوئی بھی ابو عبیدہ سے خوش نہیں[٨٠]۔ ان کے علاوہ اور بہت سے لوگوں نے ان پر سخت تنقید کی ہے[٨١]۔ لیکن ان تمام باتوں کے باوجود ابو عبیدہ کی لغوی تفسیر "مجاز القرآن"[٨٢] کو بڑی مقبولیت نصیب ہوئی۔ ابن قتیبہ[٨٣] (م ۲۷۶ھ) نے اپنی دونوں کتابوں "مشکل القرآن"[٨٤] اور "مشکل الحدیث"[٨٥] میں امام بخاری[٨٦] (م ۲۵۵)

---

٧٣ دیکھیے اعراب القرآن للزجاج. تحقیق ابراہیم الابیاری، القاہرہ ۱۹۶۳ء

٧٤ مثال کے طور پر دیکھیے تفسیر طبری ۱: ۶۲، ۶۳، ۱۰۹ وغیرہ

٧٥ تاریخ بغداد ۱۳: ۲۵۵ ٧٦ مقدمہ مجاز القرآن ص ۱۷ ٧٧ مقدمہ مجاز القرآن ص ۱۷

٧٨ احمد بن محمد بن اسماعیل المرادی المصری، ابو جعفر النحاس (م ۳۳۸ھ) مفسر و ادیب پیدائش و وفات مصر کی ہے وفیات الاعیان ۱: ۲۹؛ انباہ الرواۃ ۱: ۱۰۱

٧٩ محمد بن احمد بن الازہر الہروی، ابو منصور (م ۳۷۰ھ) عربی زبان و ادب کے امام، پیدائش و وفات ہراۃ (خراسان) میں ہوئی؛ معجم الادباء ۶: ۲۹۷؛ وفیات الاعیان ۱: ۵۰۱؛ بروکلمن ۱: ۱۳۴؛ تکملہ ۱: ۱۹۷

٨٠ مقدمہ مجاز القرآن ص ۱۷

٨١ معجم الادباء ۱۹: ۱۵۹، خطیب بغدادی: تاریخ بغداد ۱۳: ۱، ۲۵۵

٨٢ مجاز القرآن لابی عبیدہ، تحقیق الدکتور فواد سزگین القاہرۃ ۱۹۵۴ء

٨٣ عبداللہ بن مسلم بن قتیبۃ الدینوری، ابو محمد (۲۷۶ھ)۔ امام ادب، بہت سی کتابیں یادگار چھوڑیں، دینور کے قاضی رہے؛ نزہۃ الالباء، ۲۷۲؛ وفیات الاعیان ۱: ۲۵۱؛ بروکلمن؛ تکملہ ۱: ۱۸۴

٨٤ "تأویل مشکل القرآن" القاہرۃ: عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ تحقیق سید احمد صقر۔ ابن قتیبہ نے "تفسیر غریب القرآن" (عیسی الحلبی ۱۹۵۸ء تحقیق احمد صقر) میں بھی 'مجاز القرآن' سے استفادہ کیا ہے

٨٥ مقدمۃ مجاز القرآن ص ۱۷

٨٦ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن المغیرۃ البخاری، ابو عبداللہ (م ۲۵۶ھ) مصنف "الجامع الصحیح" اصح الکتب بعد کتاب اللہ؛ تذکرۃ الحفاظ ۲: ۱۲۲؛ تہذیب التہذیب ۹: ۴۷؛ تاریخ بغداد ۲: ۴-۳۶

نے اپنی "صحیح" میں،[87] ابن جریر طبری (م ۳۱۰ھ) نے اپنی "تفسیر" میں، زجاج[88] (م ۳۱۱ھ) نے "معانی القرآن" میں،[89] ابن درید[90] (م ۳۲۱ھ) نے "الجمہرۃ"[91] میں، ابوبکر سجستانی (م ۳۳۰ھ)[92] نے اپنی "غریب القرآن"[93] میں، النحاس[94] (م ۳۳۸ھ) نے معانی القرآن[95] میں، ابوعلی الفارسی[96] (م ۳۷۷ھ) نے "الحجۃ"[97] میں، جوہری[98] (م ۳۹۱ھ) نے "الصحاح"[99] میں ابوعبیدہ کی کتاب سے استفادہ کیا ہے۔[100] متاخرین میں سب سے اہم شخصیت جس نے ابوعبیدہ کی کتاب سے فائدہ اٹھایا، ابن حجر العسقلانی[101] (م ۸۵۲ھ) کی ہے جنھوں نے "فتح الباری"[102] کی تصنیف میں اس سے کام لیا۔

---

[87] مولانا انور شاہ کشمیری کا کہنا ہے "کان عند البخاری مجاز القرآن لابی عبیدۃ معمر بن المثنی، فاخذ منه تفسیر المفردات، وذلك ایضاً بدون ترتیب و تهذیب، فصار کتابه ایضاً علی وزن کتاب ابی عبیدۃ فی سوء الترتیب والبرکة والاتیان بالاقوال المرجوحة، والانتقال من مادة الی مادة، ومن سورة الی سورة تصعب علی الطالبین فهمه، ومن لا یدری حقیقة الحال یظن ان المصنف اتی بها اشارة الی اختیاره تلك الاقوال المرجوحة، مع انه رتب کتاب التفسیر کله من کلام ابی عبیدۃ، ولم یعرج الی النقد اصلاً" فیض الباری علی صحیح البخاری ۴: ۱۴۹

[88] ابراہیم بن السری: معجم الأدباء ۱: ۴۷؛ الأعلام ۱: ۳۳

[89] مقدمہ مجاز القرآن ص ۱۷؛ یہ کتاب چھپی نہیں (زجاج کی اعراب القرآن، ابراہیم الابیاری کی تحقیق کی ہوئی القاہرۃ سے ۱۹۶۳ء میں چھپ گئی ہے)

[90] محمد بن الحسن بن درید الازدی، ابوبکر (م ۳۲۱ھ) - عربی زبان وادب کے امام۔ بصرہ میں پیدا ہوئے بغداد میں وفات پائی: معجم الأدباء ۶: ۴۸۳؛ وفیات الأعیان ۱: ۴۹۷؛ نزہۃ الألباء ۳۲۲؛ تاریخ بغداد ۲: ۱۹۵؛ بروکلمن: تکملہ ۱: ۱۷۲

[91] حیدرآباد ۱۳۵۱ھ

[92] محمد بن عزیز السجستانی، ابوبکر بن العزیزی (م ۳۳۰ھ) مفسر ہیں اپنی کتاب "غریب القرآن" کی وجہ سے مشہور ہوئے۔ بغیۃ الوعاۃ ۷۳؛ نزہۃ الالباء ۳۸۶

[93] القاہرۃ، المطبعۃ الرحمانیہ ۱۳۴۲ھ

[94] تذکرہ

[95] مقدمہ مجاز القرآن ص ۱۷

[96] تذکرہ ص ح

[97] "الحجۃ فی علل القراءات" مخطوط؛ الأعلام ۲/ ۱۹۳

[98] تذکرہ ص ح

[99] القاہرۃ ۱۲۸۲ھ

[100] مجاز القرآن ص ۱۷

[101] احمد بن علی بن محمد الکنانی العسقلانی، ابوالفضل، شہاب الدین، ابن حجر (م ۸۵۲ھ) امیر المؤمنین فی الحدیث: الضوء اللامع ۲: ۳۶؛ البدر الطالع ۱: ۸۷، ان کے شاگرد سخاوی نے ان کے حالات میں ایک ضخیم کتاب لکھی ہے جس کا نام "الجواہر والدرر فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر" ہے

[102] القاہرۃ، المطبعۃ المیریۃ ۱۳۰۱ھ

۴- قصصی رجحان

جیسا بتایا گیا تفسیر میں اسرائیلیات اور نصرانیات کا عنصر تابعینؒ کے بعد کے دور میں پورے طور پر داخل ہو چکا تھا۔ بے لگام ذوق تجسس اور روایت پرستی نے اس اجمالی معلومات پر قناعت نہ کرتے ہوئے جو قرآن نے احوال امم سابقہ، قصص انبیاء بنی اسرائیل، تخلیق و تکوین عالم وغیرہ کے بارے میں فراہم کی تھی اس طرح کے موضوعات کی تفاصیل کے لئے بے سروپا افسانوں کی بھرمار تفسیر میں کر دی۔ مثلاً یہ باتیں موضوع تفسیر بننے لگیں کہ وہ کون سے اسماء ہیں جن کی تعلیم حضرت آدمؑ کو دی گئی، ہابیل کے قتل کی جگہ کونسی تھی، سگ اصحاب کہف کا کیا رنگ تھا وغیرہ[103]۔ واعظین اور قصّاص نے محفل آرائی اور گرمی گفتار کے لئے اس طرح کی روایتیں وضع کرنے اور پھیلانے میں بڑا حصہ لیا[104]۔ یہ رجحان دراصل تفسیر بالماثور کا ہی ایک ساقط الاعتبار حصہ ہے۔ فن تفسیر کے ایک مستقل رجحان کے طور پر اس کی نمائندگی ابو اسحاق احمد بن ابراہیم الثعلبی النیسابوری[105] (م ۴۲۷ھ) کی تفسیر "الکشف والبیان عن تفسیر القرآن" کرتی ہے[106]۔

ثعلبی کی اس تفسیر میں اگرچہ حذف اسناد کے ساتھ سلف سے تفسیری روایات نقل کی گئی ہیں، نحو کے مسائل پر تفصیلی کلام کیا گیا ہے، لغات کے اصول و تصریفات پر سیر حاصل گفتگو کی گئی ہے اور فقہی مسائل پر شرح و بسط کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ تاہم اس تفسیر کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں قرآنی قصص کی پوری تفصیل و تشریح، اسرائیلی روایات کے ذریعے کی گئی ہے بغیر اس بات کا لحاظ کئے ہوئے کہ یہ روایات کس پائے کی ہیں اور سلف سے قصے بغیر صحت و ضعف و وضع کا خیال کئے روایت کیے گئے ہیں۔ اس طرح یہ تفسیر بے سروپا روایات کا ایک مجموعہ بن کر رہ گئی ہے۔ جس میں نقد و جرح

---

[103] الاتقان ۲: ۱۷۷

[104] "قال ابن قتيبة وهو يتكلم على الوجوه التى دخل منها الفساد على الحديث" والوجه الثانى القُصّاص، فانهم يميلون وجه العوام اليهم ويشيدون ما عندهم بالمناكير والاكاذيب من الاحاديث، ومن شأن العوام القعود عند القاصّ ما كان حديثه عجيبًا خارجًا من نظر العقول، او كان رقيقًا يحزّن القلب" (تأويل مختلف الحديث ص ۳۵۰)؛ السنة ومكانتها فى التشريع الاسلامى ص ۱۰۱ فما بعدها

[105] معجم الأدباء ۵: ۳۶-۳۸؛ وفیات الأعیان ۱: ۲۲؛ شذرات الذہب ۳: ۲۳۰ فما بعدہا۔ ثعلبی کی ایک تصنیف "کتاب العرائس فی قصص الانبیاء" بھی ہے

[106] اس کتاب کے چار حصے، پہلا، دوسرا، تیسرا اور چوتھا مکتبۃ الازہر میں موجود ہیں۔ یہ نسخہ ناقص ہے کیونکہ چوتھی جلد صرف سورہ الفرقان تک پہونچتی ہے: التفسیر والمفسرون ۱: ۲۲۹

سے کوئی کام لینے کی کوشش نہیں کی گئی۔ اسکے علاوہ فضائل قرآن کی مرفوع موضوع روایتیں علیحدہ علیحدہ ہر سورت کے بارے میں پابندی کے ساتھ دی گئی ہیں۔ شیعوں کی وضع کردہ بے شمار روایتیں بھی اس کتاب میں ملتی ہیں[107]۔ اس کتاب کی یہی خصوصیات ہیں جن کی بنا پر علماء نے اسے سخت ترین تنقید کا ہدف بنایا[108]۔

۵۔ فقہی رجحان

فقہی مسائل و جزئیات انسان کی عملی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ اصولی تعلیمات اور عقائد سے انسان کا ایک رجحان بنتا ہے۔ ان سے ذہن کو مخصوص طرز فکر ملتا ہے اور کائنات میں انسان کا مقام متعین کرنے میں رہنمائی ملتی ہے۔ ان اصولی تعلیمات کے عملی زندگی میں انطباق کے لئے عملی جزئیات کے بغیر چارہ کار نہیں چنانچہ انسان کو قدم قدم پر فقہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ حدیث کے فن کی پیدائش اور اس کی ترقی بھی دراصل بڑی حد تک ایک فقہی ضرورت تھی۔ فقہ کا اولین ماخذ شروع سے قرآن رہا ہے اور عملی زندگی میں رہنمائی کے لئے اس کی طرف رجوع کیا جاتا رہا ہے[109]۔ اس طرح فقہی احکام و مسائل کا استنباط تو شروع سے قرآن سے ہوتا رہا مگر قرآن مجید کی باقاعدہ فقہی تفاسیر فقہ کی تدوین و ارتقار کے بعد وجود میں آئیں جو درحقیقت ان آیات کی تفسیر کا مجموعہ ہیں جن سے کوئی نہ کوئی فقہی حکم مستنبط ہوتا ہے۔ قرآن کی فقہی تفسیر سب سے پہلے امام شافعی[110] (م ۲۰۴ھ) نے احکام القرآن کے نام سے لکھی[111]۔ اس تفسیر میں صرف آیات احکام کی تشریح و توضیح کی گئی تھی اور ان سے فقہی مسائل مستنبط کیے گئے

---

۱۰۷ التفسیر والمفسرون ۱: ۲۲۷ فما بعدہا

۱۰۸ مثال کے طور پر ابن تیمیہ کہتے ہیں "والثعلبی ہو فی نفسہ کان فیہ خیر ودین، وکان حاطب لیل، ینقل ما وجد فی کتب التفسیر من صحیح وضعیف وموضوع": مقدمہ فی اصول التفسیر ص ۱۹؛ دوسری جگہ بتاتے ہیں "وقد سئل عن بعض کتب التفسیر واما الواحدی فانہ تلمیذ الثعلبی، وہو اخبر منہ بالعربیۃ، لکن الثعلبی فیہ سلامۃ من البدع وان ذکرہا تقلیداً لغیرہ، وتفسیرہ وتفسیر الواحدی البسیط والوسیط والوجیز فیہا فوائد جلیلۃ وفیہا غث کثیر من المنقولات الباطلۃ وغیرہا": فتاوی ابن تیمیہ ۲: ۱۹۲؛ الکتانی کی رائے ہے "ولم یکن لہ ای للواحدی) ولا لشیخہ الثعلبی کبیر بضاعۃ فی الحدیث بل فی تفسیرہما وخصوصاً الثعلبی۔ احادیث موضوعۃ وقصص باطلۃ": الرسالۃ المستطرفۃ ص ۵۹؛ سیوطی کا کہنا ہے "والاخباری لیس لہ شغل الا القصص واستیفاؤہا والاخبار عمن سلف، سواء کانت صحیحۃ او باطلۃ کالثعلبی" الاتقان ۱: ۱۹۱

۱۰۹ شاخت کو اس بنیادی اور متفق علیہ اصول سے بھی انکار ہے دیکھیے

SCHACHT: PROBLEMS OF MODERN ISLAMIC LEGISLATION, STUDIA ISLAMICA, 12 (1960) pp. 99-129; SCHACHT: ORIGINS (1959) pp. 15 ff, 28, 40 ff, 45 ff, 53, 224 ff.

شاخت کے خیالات سے کے بعض معاصر مستشرقین کو انکار ہے دیکھیے

GOITEIN, S. D.: THE BIRTH HOUR OF MUSLIM LAW? AN ESSAY IN EXEGESIS, MUSLIM WORLD 50 (1960) pp. 23-29

۱۱۰ محمد بن ادریس الشافعی ابو عبداللہ احد الائمۃ الاربعۃ عند اہل السنۃ غزہ میں پیدا ہوئے۔ مدینہ میں نشوونما پائی۔ بغداد گئے پھر مصر میں وفات پائی معجم المؤلفین ۹: ۳۲

۱۱۱ کشف الظنون ۱: احکام القرآن

تھے۔ اس نہج پر بعد میں بہت سی تفسیریں لکھی گئیں۔ ان لکھنے والوں میں بعض بہت مشہور نام یہ ہیں: داؤد ظاہری[۱۱۲] (م ۲۷۰ھ)، ابوجعفر طحاوی حنفی[۱۱۳] (م ۳۲۱ھ)، ابوبکر جصاص رازی حنفی[۱۱۴] (م ۳۷۰ھ)، ابوالحسن علی بن محمد الکیا ہراسی الشافعی البغدادی[۱۱۵] (م ۵۰۴ھ)۔ ان سب تفسیروں کے نام امام شافعی کی تفسیر کی طرح "احکام القرآن"[۱۱۶] ہی تھے۔[۱۱۷] ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی الشافعی[۱۱۸] (م ۴۵۸ھ) نے امام شافعی کی احکام القرآن کی تلخیص کی۔[۱۱۹] ان سب تفسیروں میں صرف انھیں آیات کی تفسیر پر توجہ کی گئی جن سے عملی اور فقہی احکام مستنبط ہو سکتے ہیں۔ فقہی تفاسیر چوں کہ مذاہب فقہیہ کی تدوین کے بعد لکھی گئی ہیں اس لیے ہر تفسیر کسی نہ کسی مخصوص فقہی مذہب کی تائید کرتی ہے۔ ان تمام تفاسیر میں عام طور سے صاحب تصنیف اپنے فقہی مذہب کی روشنی میں قرآنی آیات کی تشریح کرتا ہے، دوسرے فقہی مذاہب اور ان کے استدلالات کو بیان کرتا ہے اپنے اور دوسرے فقہی مسالک کے استدلال کا جائزہ لیتا ہے اور کسی خاص مسئلے کی ترجیح کی وجوہات پیش کرتا ہے۔ اسی طرح یہ تفاسیر مختلف فقہی مذاہب کے تنقیدی اور تقابلی مطالعہ کے لئے نہایت قیمتی تفسیری مواد بھی فراہم کرتی

---

[۱۱۲] داؤد بن علی بن خلف الاصبہانی المعروف بالظاہری، ابوسلیمان۔ فقیہ مجتہد اور محدث۔ کوفے میں پیدا ہوئے بغداد میں پرورش پائی۔ قیاس فقہی سے انکار کرتے ہیں۔ تاریخ بغداد ۸: ۳۶۹، وفیات الأعیان ۱: ۲۱۹، تذکرۃ الحفاظ ۲: ۱۳۶، معجم المؤلفین ۴: ۱۳۹

[۱۱۳] الحاوی فی سیرۃ الامام ابی جعفر الطحاوی لمحمد زاہد الکوثری (مطبعۃ الانوار، القاہرہ ۱۳۶۸ھ)؛ مقدمۃ امانی الاخبار فی شرح معانی الآثار از مولانا محمد یوسف دہلوی (طبع دہلی، ۱۳۴۹ھ)؛ الجواہر المضیئۃ فی طبقات الحنفیۃ ۱: ۱۰۲ فما بعدہا، وفیات الاعیان ۱: ۲۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۳: ۲۸؛ حسن المحاضرۃ للسیوطی ۱: ۱۹۸؛ تاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا الحنفی ص ۶؛ الفوائد البہیۃ ص ۳۱

[۱۱۴] ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص، فقیہ مجتہد، بغداد میں وفات پائی؛ الفوائد البہیۃ ص ۲۷؛ تاج التراجم ص ۴؛ الجواہر المضیئۃ ۱: ۸۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۳: ۱۵۹؛ شذرات الذہب ۳: ۷۱؛ معجم المؤلفین ۲: ۷

[۱۱۵] عمادالدین، ابوالحسن علی بن محمد بن علی الطبری المعروف بالکیا (کیا بمعنی بزرگ) الہراسی: وفیات الأعیان ۱: ۹۶؛ شذرات الذہب ۴: ۸؛ بروکلمن ۱: ۳۹۰، تکملہ ۱: ۶۷۴

[۱۱۶] کشف الظنون: احکام القرآن

[۱۱۷] جصاص اور الکیا ہراسی کی تفسیروں کے مختصر جائزے کے لئے دیکھیے: التفسیر والمفسرون ۱: ۴۴۱-۴۴۳

[۱۱۸] احمد بن الحسین بن علی بن عبداللہ بن موسیٰ البیہقی، الخسروجردی، الخراسانی الشافعی، ابوبکر: محدث اور فقیہ۔ امام شافعی کے مسلک کے زبردست حامی۔ ان کے لئے کہا جاتا ہے "لہ منۃ علی الشافعی"۔ وفیات الأعیان ۱: ۲۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۳: ۳۰۹؛ شذرات الذہب ۳: ۳۰۴؛ معجم المؤلفین ۱: ۲۰۶

[۱۱۹] کشف الظنون: احکام القرآن

ہیں۔ بعد کے دور میں اندلس کے دو مالکی عالموں کی فقہی تفسیریں بہت مشہور ہوئیں۔ ایک قاضی ابوبکر ابن العربی المالکی[۱۲۰] (م ۵۴۳ھ) کی "احکام القرآن" جو زمخشری کے ہم عصر بھی ہوتے ہیں اور دوسرے ابو عبد اللہ محمد بن احمد القرطبی[۱۲۱] (م ۶۷۱ھ) کی "الجامع لاحکام القرآن"[۱۲۲]۔ لیکن جہاں تک آیات قرآنی کی فقہی شرح، قانونی نکتہ رسی اور دقیق النظری کا تعلق ہے جصاص رازی کی "احکام القرآن" کی امتیازی حیثیت مسلم ہے۔

۶۔ باطنی رجحان

الامامیۃ الاسماعیلیۃ جو شیعہ امامیہ کا ایک انتہا پسند فرقہ ہے اور جنھیں صرف باطن قرآن یا امام باطن کا قائل ہونے کی وجہ سے باطنیہ کا نام بھی دیا گیا ہے، اسماعیل بن جعفر الصادق کی طرف منسوب ہے۔ فرقہ باطنیہ کو اس کے خیالات کے پیش نظر ایک اسلامی فرقہ قرار دینا مشکل ہی ہے۔ اس فرقے کی ابتدا خلیفہ المامون عباسی کے زمانے سے بتائی جاتی ہے جب کہ ایک عراقی قید خانے میں کچھ لوگوں نے باطنی دعوت کی ابتدا کے لئے باہم معاہدہ کیا۔[۱۲۳] پیروان فرقہ باطنیہ اپنا تعلق اہل بیت نبویؐ کے ساتھ بتاتے ہیں۔ ان کا طریق دعوت یہ رہا ہے کہ خفیہ انجمنیں بنا کر ان کے ذریعے اپنے خیالات کی اشاعت پوشیدہ طور پر کرتے ہیں۔ باطنیہ کی دعوت کے آٹھ مرحلے ہیں (۱) الزوق: یہ اندازہ لگانا کہ کس شخص میں باطنی دعوت کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے اور کس میں نہیں (۲) التانیس: یعنی جسے دعوت دی جارہی ہے، اس کے سارے خیالات و میلانات کی تائید تاکہ اس طرح مدعو سے قربت حاصل ہو جائے اور وہ داعی پر بھروسہ کرنے لگے (۳) التشکیک فی اصول الدین وارکان الشریعۃ: داعی مختلف سوالات اور شبہات کے ذریعے دین کے اصول و ارکان سے مدعو کا ایمان متزلزل کر دیتا ہے (۴) الربط: داعی مدعو سے عہد لیتا ہے کہ وہ کوئی راز فاش نہیں کرے گا اور ہر مشکل کے حل کے لئے صرف امام کی طرف رجوع کرے گا (۵) التدلیس: مدعو کو یہ یقین دلانا کہ دین کے اکابر کا یہی طریقہ تھا (۶) التاسیس: اگلے مراحل کی تعلیمات کے جو مقدمات ہیں انہیں مدعو کے حسب حال اس کے

---

[۱۲۰] القاضی ابوبکر محمد بن عبد اللہ بن محمد بن عبداللہ بن احمد المعافری الاندلسی الاشبیلی: اشبیلیہ میں پیدا ہوئے وہاں قاضی رہے۔ بغداد قاہرہ اور اسکندریہ آئے وفات اندلس ہی میں ہوئی: الدیباج المذہب فی معرفۃ اعیان علماء المذہب ۲۸۱ - ۲۸۴؛ وفیات الاعیان ۱: ۶۱۹؛ تذکرۃ الحفاظ ۴: ۸۶؛ شذرات الذہب ۴: ۱۴۱؛ معجم المولفین ۱۰: ۲۴۲

[۱۲۱] ابو عبداللہ محمد بن احمد بن ابی بکر بن فرح الانصاری الخزرجی الاندلسی القرطبی: الدیباج المذہب ص ۳۱۷ - ۳۱۸؛ شذرات الذہب ۵: ۳۳۵؛ معجم المولفین ۸: ۲۴۰

[۱۲۲] ان دونوں کے مختصر جائزے کے لیے دیکھیے: التفسیر والمفسرون ۱: ۱۱۴ - ۱۳۰

[۱۲۳] الفرق بین الفرق ص ۲۶۶؛ التبصیر فی الدین ص ۸۳

ذہن نشین کرنا (۷) الخلع : دین و شریعت نے جو بدنی اعمال تعلیم کئے ہیں ان کے اسقاط اور ان سے بری الذمہ ہونے کا یقین دلانا (۸) السلخ : اعمال بدنیہ کے بعد عقائد اسلامیہ کو ماننے اور ان پر ایمان و یقین رکھنے سے مدعو کو بری الذمہ قرار دینا۔[۱۲۴] اس آٹھویں مرحلے کی تکمیل کے بعد ظاہر ہے کہ مدعو دائرہ اسلام سے بالکل نکل چکا ہوتا ہے اور اسکے ساتھ اس زعم باطل میں پورے طور پر مبتلا ہو چکا ہوتا ہے کہ وہ باطن دین اور حقیقت شریعت تک پہونچ چکا ہے اور شریعت وہ نہیں جو ظواہر نصوص سے معلوم ہوتی ہے بلکہ ان کی حیثیت محض قشر کی ہے، مغز دین کچھ اور ہے اور اس طرح شریعت کی ہر من مانی تاویل کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔

اس طرح باطنیہ نے ایک طرف عقائد اسلامی کی بیخ کنی کی اور وحی الٰہی، معاد و آخرت وغیرہ کو باطل ثابت کیا اور قدم عالم جیسے عقائد کو راسخ کرنے کی کوشش کی دوسری طرف انہوں نے نہ صرف شریعت اسلامیہ بلکہ تمام شرائع کا ابطال کیا اور نکاح محارم جیسے اعمال کی ترویج کی۔ اس کے لئے جو منہاج اختیار کیا گیا وہ یہ تھا کہ پہلے تو انبیاء و رسل کو بے وقعت کر دیا جائے اور مرکزی حیثیت ان سے لے کر ایک ایسے شخص کے سپرد کر دی جائے جسے امام کہتے ہیں اور جس کے ذریعے باطن شریعت اور حقیقت دین تک پہونچا جا سکتا ہے۔ دوسرے خود قرآن کے بارے میں مآخذ دین ہے تشکیک میں مبتلا کر دیا جائے[۱۲۵]۔ قرآن کریم کے بارے میں بھی وہی ظاہر و باطن کی تکنیک اختیار کی گئی اور یہ بتایا گیا کہ قرآن کے الفاظ سے ازروئے لغت جو ظاہری مفہوم مستفاد ہوتا ہے وہ مراد خداوندی نہیں۔ الفاظ و مفاہیم جنہیں ظواہر نصوص کہا جاتا ہے وہ تو ان حقیقی اور باطنی معانی و مطالب کے لئے پردے کا کام دیتے ہیں جو ان کے اندر مستور ہیں لیکن جن تک رسائی لغت و نحو اور زبان دانی کے ذریعے نہیں ہو سکتی بلکہ جن کی وضاحت و تشریح کے لئے ہر زمانہ میں ایک ایسا شخص مبعوث ہوتا ہے جو قرآن کے ان باطنی اور حقیقی مفاہیم سے پردہ اٹھاتا ہے۔ یہ شخص قرآن ناطق یا امام ناطق ہوتا ہے اور قرآن کے باطنی معانی تک رسائی کا دروازہ۔[۱۲۶] باطنیہ

---

[۱۲۴] المواقف ۸ : ۳۸۹ فما بعدہا ؛ الفرق بین الفرق ص ۲۸۲ فما بعدہا ؛ فضائح الباطنیۃ ص ۲۱ فما بعدہا میں امام غزالیؒ نے ان مراحل پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔

[۱۲۵] دیکھیے : الفرق بین الفرق ۲۸۰ ؛ المواقف ۸ : ۳۸۸ ؛ الفرق ۲۸۰ فما بعدہا میں وہ خط نقل کیا ہے جو عبید اللہ بن الحسن القیروانی نے سلیمان بن الحسن بن سعید الجنابی کو بھیجا تھا جس سے باطنیہ کے عقائد، محرکات اور طریق کار پر روشنی پڑتی ہے۔ محمد بن مالک الیمانی (پانچویں صدی ہجری کے ایک عالم) کی "کشف اسرار الباطنیۃ" (مطبعۃ الانوار ۱۳۵۷ھ) میں بھی ان کے عقائد سے پردہ اٹھایا گیا ہے۔ نیز دیکھیے مصطفی غالب : أعلام الاسماعیلیۃ بیروت ۱۹۶۴ء، اسماعیلی عقائد اور اسماعیلیوں کے قرامطہ سے تعلقات کے لئے ص ۱۲ تا ص ۶۱ ؛ الدکتور محمد کامل حسین طائفۃ الاسماعیلیۃ، القاہرۃ ۱۹۵۹ء

[۱۲۶] دیکھیے مآخذ مذکورہ بالا ؛ فضائح الباطنیۃ ص ۹ فما بعدہا ؛ ص ۱۳۲ فما بعدہا

کی ساری تفاسیر نیز قرامطہ ملاحدہ شیعہ اور جہال صوفیہ کی تفسیری کاوشیں انہیں دو مرکزوں کے گرد گردش کرتی ہیں۔ چنانچہ ان میں ہمیں اس طرح کی تاویلات ملتی ہیں کہ وضو سے مراد 'موالات امام' ہے اور تیمم سے مطلب وہ اذن ہے جو الحجۃ الامام سے اجازت یافتہ شخص سے الحجۃ الامام کی غیوبت کی صورت میں لیا جائے۔ سات مرتبہ "طواف بالبیت" سے مراد موالات الائمۃ السبعۃ" ہے۔ جنت کا حقیقی مفہوم جسم کا تکالیف سے محفوظ ہو کر راحت پا لینا اور جہنم کی باطنی تاویل جسم کا مشقتوں اور تکلیفوں میں گرفتار ہو جانا ہے وغیرہ وغیرہ[127]۔ قاضی نعمان بن محمد المغربی الاسماعیلی (م ۳۶۳ھ) کی کتاب "تاویل دعائم الاسلام" جس کا اصل نام "کتاب تربیۃ المؤمنین بالتوقیق علی حدود باطن علم الدین فی تأویل دعائم الاسلام" اس باطنی رجحان کا بہت عمدہ نمونہ ہے۔ اس کتاب میں قاضی نعمان نے اپنی کتاب "دعائم الاسلام" کے احکام و فرائض کی باطنی تاویل بتائی ہے۔ یہ کتاب اسماعیلیوں کے نزدیک باطنی تاویل کی اہم ترین کتابوں میں سے ہے۔ نعمان کے بعد کے تمام اسماعیلی دعاۃ نے اسی پر اعتماد کیا ہے[128]۔ "المجالس المستنصریۃ" للداعی علم الاسلام ثقۃ الاسلام[129] اور "ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت[130]" باطنی تاویلات کی مثالوں سے بھرپور ہیں۔

۷۔ صوفیانہ یا اشاری رجحان

باطنی اور صوفیانہ تفسیری رجحانات کو بعض اوقات ایک ہی چیز سمجھ لیا جاتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ باطنی رجحان کے برخلاف صوفیانہ رجحان قرآن کے ان مفاہیم و مطالب کا انکار نہیں کرتا جو ظاہر قرآن سے نحو و لغت کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں اور نہ ان کی مرادیت و مقصودیت سے منکر ہوتا ہے۔ البتہ یہ رجحان قرآن کے انھیں معنی پر اس لحاظ سے اکتفا کر لینے کا قائل نہیں کہ وہ اس سے آگے بڑھ کر ان سے عبرت حاصل کرنا چاہتا ہے اور انسان کے نفس کے اندر اُن خارجی مفاہیم اور اشیاء کا پرتو تلاش کرنا چاہتا ہے جن کی طرف ظاہری معنی اشارہ کر رہے ہیں۔ مثال کے طور پر اس رجحان کا قائل جب اس مضمون پر مشتمل قرآنی آیات کا مطالعہ کرتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو فرعون کے پاس اُسے ہدایت کرنے کے لیے بھیجا گیا اور فرعون سرکشی کے جرم میں

---

[127] الواقف ۸: ۳۹۰؛ فضائح الباطنیۃ ص ۵۵ تا بعد۔

[128] ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت ص ۶۵۲؛ اس کتاب کو علی اصغر آصف بن فیضی نے ایڈٹ کرکے شائع کردیا ہے۔ دعائم الاسلام: القاہرۃ، دار المعارف ۱۹۶۳ء؛ تاویل الدعائم: تحقیق محمد حسن الاعظمی۔

[129] القاہرۃ: دار الفکر العربی، تحقیق محمد کامل حسین

[130] ڈاکٹر زاہد علی: ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام، حیدرآباد دکن ۱۹۵۴ء

ہلاک ہوا، تو وہ صرف ان ظاہری معنی ہی پر نہیں رک جاتا بلکہ یہ بھی سوچتا ہے کہ خود انسان کے اندر ایک ایسی چیز ہے جو فرعون کے مشابہ ہے اور فرعون ہی کے مانند وہ احکام خداوندی سے سرتابی اور سرکشی کرتی ہے اور وہ چیز ہے نفس، جو انسان کو غلط روی اور خدا کی نافرمانی پر ابھارتا رہتا ہے اسکے علاوہ انسان ہی کے اندر ایک چیز حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مشابہ بھی موجود ہے اور وہ ہے انسان کا ضمیر جو ہدایت خداوندی سے فیض یاب ہے اور انسان کو برائی سے روکتا اور صحیح راستہ پر چلنے کی ترغیب دیتا ہے۔ اسی طرح وہ اس پر بھی غور کرتا ہے کہ نفس کے اتباع کا انجام ہلاکت اور ضمیر کی آواز پر لبیک کہنے کا نتیجہ رستگاری ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ باطنیہ کا یہ دعوی کہ جو مفہوم ظاہر نصوص سے حاصل ہوتا ہے وہ سرے سے مراد و مقصود نہیں بلکہ ان کا وہ باطنی اور مخفی مفہوم مراد ہے جس پر اطلاع کا ذریعہ امام یا معلم ہے درحقیقت شریعت اسلامیہ کی کلیتہً بیخ کنی اور نفی کرتا ہے مگر صوفیانہ یا اشاری رجحان تفسیر ظاہر نصوص سے حاصل ہونے والے مفہوم کو مراد و مقصود قرار دیتے ہوئے اس سے بعض ایسے نفسیاتی نکات و اشارات کو بھی مستنبط کرتا ہے جو قرآن کے قاری کے ایمان و اسلام کی تکمیل میں ممد و معاون ثابت ہوں اور اسی طرح مقصد شریعت کے حصول کا ذریعہ بنیں۔ یہ بالکل ظاہر ہے کہ اس طرح کے نکات و اشارات وہی حضرات مستنبط کر سکیں گے جو اپنی داخلی اور خارجی زندگی کو اسلام کے ظاہری اور باطنی رنگ سے رنگ چکے ہوں اور نہ صرف ظاہری احکام بلکہ شریعت کی روح سے اپنی نفسیاتی زندگی کو ہم آہنگ کر چکے ہوں۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ صوفیانہ طرز تفسیر حقیقی معنوں میں تفسیر ہے ہی نہیں بلکہ تفسیر سے داخلی اور نفسیاتی طور پر متاثر ہونے اور اس تاثیر کو قرآنی آیات کے مطالب کے ضمن میں دوسرے تک منتقل کرنے کا نام ہے[۱۳۱]۔ چنانچہ صوفیانہ تفسیر کے قابل قبول ہونے

---

[۱۳۱] تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے: الموافقات ۳: ۴۰۲ تا بعدہا؛ العقائد النسفیۃ و شرحہا لسعد الدین التفتازانی ص ۱۴۳؛ الاتقان ۲: ۱۸۵، نیز ملاحظہ ہو السیوطی ہناک، قال ابن عطاء اللہ السکندری فی کتابہ لطائف المنن؛ الفتوحات المکیۃ ۱: ۲۷۹ تا بعدہا؛ تفسیر الآلوسی ۱: ۴۴۲ تا بعدہا؛ نیز احیاء العلوم ۱: ۲۷۵، ۴: ۹۲؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ۲۰۱ تا بعدہا۔ محمود آلوسی کا کہنا ہے "واما کلام السادۃ الصوفیۃ فی القرآن فہو من باب الاشارات الی دقائق تنکشف علی ارباب السلوک ویمکن التطبیق بینہا وبین الظواہر المرادۃ، وذلک من کمال الایمان ومحض العرفان، لا انہم اعتقدوا ان الظاہر غیر مراد اصلاً وانما المراد الباطن فقط اذ ذاک اعتقاد الباطنیۃ الملاحدۃ توصلوا بہ الی نفی الشریعۃ بالکلیۃ، وحاشا ساداتنا من ذلک، کیف وقد حضوا علی حفظ التفسیر الظاہر، وقالوا لابد منہ اذ لا یطمع فی الوصول الی الباطن قبل احکام الظاہر، ومن ادعی فہم اسرار القرآن قبل احکام التفسیر الظاہر فہو کمن ادعی البلوغ الی صدر البیت قبل ان یجاوز الباب" روح المعانی ۱: ۷

کے لیے یہ ضروری ہے کہ (۱) تفسیر ظواہر نصوص سے متصادم نہ ہو (۲) شریعت سے فی الجملہ اس کی تائید نکلتی ہو (۳) عربی زبان کے اصول و قواعد کے منافی نہ ہو (۴) اس تفسیر کے بارے میں یہ دعویٰ نہ کیا گیا ہو کہ ظواہر نصوص سے قطع نظر صرف یہی مفہوم مراد و مقصود ہے۔[۱۳۲] یہ ایک واقعہ ہے کہ جب کبھی ان اصول چہارگانہ سے روگردانی کی گئی ہے تفسیر اشاری رجحان سے نکل کر باطنیہ کے رجحان کی علمبردار ہو گئی ہے۔

اس رجحان کی سب سے قدیم نمائندہ تفسیر کے مصنف ابو محمد سہل بن عبداللہ بن یونس بن عبداللہ التستری[۱۳۳] (م ۲۸۳ھ/ ۸۹۶ء) نے لکھا ہے کہ قرآن کریم کی ہر آیت چار چیزوں پر مشتمل ہے: ظاہر، باطن، حد اور مطلع۔ ظاہر تو تلاوت آیات ہے، باطن اس کا فہم ہے، حد اس کی تحلیل و تحریم ہے اور مطلع یہ کہ پڑھنے والے کا قلب مراد خداوندی کو پالے اور عبرت پذیر ہو۔[۱۳۴] تستری کا انداز تفسیر یہی ہے کہ وہ پہلے اکثر آیت کے ظاہری معنی دیتے ہیں اور اس کے بعد اس کا اعتباری اور اشاری مفہوم پیش کرتے ہیں۔ ابو عبدالرحمٰن محمد بن حسین بن موسیٰ الازدی السلمی[۱۳۵] (م ۴۱۲ھ) کی تفسیر موسوم بہ "حقائق التفسیر"[۱۳۶] اور ابو محمد روزبہان بن ابی النصر البقلی الشیرازی الصوفی[۱۳۷] (م ۶۰۶ھ) کی تفسیر "عرائس البیان فی حقائق القرآن"[۱۳۸] بھی اسی طرز تفسیر کا نمونہ ہیں۔ اس رجحان کو بعد میں ابن عربی[۱۳۹] (م ۶۳۸ھ) نے نقطۂ عروج تک پہونچایا۔[۱۴۰] عراق کے متاخرین مفسرین میں ابوالثناء شہاب الدین

---

[۱۳۲] دیکھیے الاتقان ۲: ۱۸۵؛ الموافقات ۳: ۳۹۴

[۱۳۳] تستر (اہواز) میں پیدا ہوئے، بہت عرصہ تک بصرہ میں قیام رہا، وہیں وفات پائی، شیخ ذوالنون مصری سے مکہ میں شرف ملاقات حاصل ہوا۔ کبار عارفین میں ان کا شمار ہے۔ زہد و ورع اور عبادت و ریاضت میں قدم راسخ رکھتے تھے۔ وفیات الاعیان ۱: ۲۸۹؛ معجم المؤلفین ۴: ۲۸۴

[۱۳۴] تفسیر تستری ص ۲

[۱۳۵] خراسان کے رہنے والے۔ تصوف میں دستگاہ کے ساتھ فن حدیث میں اعلیٰ پایہ رکھتے تھے۔ اہل خراسان کے لیے کتاب سنن بھی تالیف کی۔ بعض حفاظ حدیث مثلاً ابو عبداللہ الحاکم، ابوالقاسم القشیری وغیرہ ان کے شاگرد ہیں۔ تاریخ، حدیث اور تفسیر تینوں فنون میں ان کی تصانیف ملتی ہیں۔ طبقات الشافعیہ للسبکی ۳: ۶۰؛ طبقات المفسرین للسیوطی ص ۳۱

[۱۳۶] المکتبۃ الازہریۃ (القاہرۃ) اس کا مخطوطہ موجود ہے

[۱۳۷] کشف الظنون ۲: ۲۱

[۱۳۸] طبع ہند ۱۳۱۵ھ

[۱۳۹] الاعلام ۷: ۱۷۰؛ بروکلمن ۱: ۵۷۱، تکملہ ۱: ۷۹۰؛ معجم المؤلفین ۱۱: ۴۰، ۱۳: ۴۱۹

[۱۴۰] ابن عربی سے جو تفسیر منسوب ہے اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ابن عربی کی نہیں القاشانی کی ہے جو مشہور باطنی گزرا ہے دیکھیے تفسیر المنار ۱: ۱۸؛ التفسیر والمفسرون ۲: ۶۶

محمود آلوسی البغدادی (م ۱۲۷۰ھ) صاحب تفسیر "روح المعانی"[۱۴۱] اور ہندوستان میں قاضی ثناء اللہ[۱۴۲] پانی پتی صاحب "التفسیر المظہری"[۱۴۳] نے ان کتابوں میں ان اعتباری اور اشاری مفاہیم سے کافی دل چسپی کا اظہار کیا ہے۔

۸ ۔ فلسفیانہ رجحان

یونانی فلسفے کے عربی زبان میں منتقل ہونے اور مسلمانوں میں اس کی تعلیم و تعلم رائج ہونے کے نتیجے میں دو مختلف قسم کے ذہن رکھنے والے لوگ پیدا ہوئے۔ ایک طبقہ وہ تھا جو فلسفیانہ نظریات کو نہ تو کلیۃً مخالف دین قرار دیتا تھا اور نہ موافق۔ اس طبقہ کے لوگ جب قرآن کی تفسیر کرتے تھے تو جہاں کہیں قرآنی نظریات فلسفیانہ افکار سے متصادم ہوتے نظر آتے تھے ان کا رویہ ایسی صورت میں یہ ہوتا تھا کہ یا تو وہ بتاتے تھے کہ جو تضاد محسوس ہو رہا ہے وہ حقیقی نہیں صرف ظاہری، سطحی اور امنافی ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہ افکار قرآنی نظریات سے متصادم نہیں۔ ظاہر ہے اس قسم کا رویہ انھیں نظریات کے بارے میں اختیار کیا جا سکتا ہے جن کو یہ طبقہ اپنی تحقیق میں عقل و شرع کی میزان میں تولنے کے بعد صحیح اور درست قرار دیتا تھا اور یہ بھی کھلی ہوئی بات ہے کہ اس میں اختلاف کی گنجائش بھی موجود تھی۔ لیکن بصورت دیگر اگر تضاد کو حقیقی اور واقعی قرار دیا جاتا تھا تو اس بات کو تسلیم کر کے قرآنی نظریات کا اثبات اور عقل سے ان کی تائید اور فلسفیانہ افکار کی تردید کی جاتی تھی اس طرح یہ وہ فریق تھا جس کے نزدیک بالادستی نصوص شرعیہ کو حاصل تھی۔ ماہرین علم کلام میں جو اکابرین اہل سنت ہیں اور جن کا تعلق اشاعرہ یا ماتریدیہ سے ہے ان کی تفسیریں اسی منہاج کی پیروی کرتی ہیں[۱۴۴]۔

دوسرا وہ طبقہ تھا جو فلسفیانہ افکار کو تمام تر صحیح اور درست سمجھتا تھا اور انھیں کو حقیقت نفس الامری کا انکشاف و بیان قرار دیتا تھا۔ نتیجہ کے طور پر اس طبقے کے لوگ نصوص شرعیہ میں تاویلات کرتے تھے۔ پھر ان میں سے بھی دو قسم کے لوگ تھے ایک وہ جو نسبتاً معتدل تھے اور جو نصوص شرعیہ کی ایسی تاویل کرتے تھے جو ان فلسفیانہ افکار و آراء سے ہم آہنگ ہو۔ دوسرے انتہا پسند تھے جن کے نزدیک نصوص شرعیہ

---

[۱۴۱] القاہرۃ، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، ۱۳۵۳ھ [۱۴۲] شیخ جلال الدین کبیر الاولیاء پانی پتی کی اولاد میں سے ہیں۔ مرزا مظہر جان جاناں سے بیعت تھے۔ شاہ عبد العزیز دہلوی انہیں بیہقی وقت کہتے تھے۔ فقہ میں ان کی متعدد کتابیں مشہور ہیں۔ ۱۲۲۵ھ میں وفات پائی: نزہۃ الخواطر، ۷: ۱۱۲؛ حدائق الحنفیۃ ص ۴۶۵؛ تراجم علمائے اہل حدیث ص ۲۰۶؛ خزینۃ الاصفیاء ۱: ۶۸۹؛ تذکرہ علمائے ہند از رحمان علی (اردو ترجمہ محمد ایوب) ص ۱۴۲

[۱۴۳] دہلی، جید برقی پریس بدون تاریخ؛ حیدر آباد الدکن، اشاعۃ العلوم

[۱۴۴] اس کی سب سے اچھی مثال ہمارے سامنے امام فخر الدین رازی کی "تفسیر کبیر" ہے۔

کی حقیقت یہ تھی کہ وہ اخفیٔ فلسفیانہ افکار کی پیش کش تھی مخاطبین کی رعایت سے ان کا صرف پیرایۂ بیان اور اسلوب بدلا ہوا تھا۔ اس طبقے کے یہ دونوں فریق اسی طرح کسی نہ کسی شکل میں یونانی فلسفے کو اسلام کے بدل کی حیثیت سے رائج کر رہے تھے۔

اس طبقۂ ثانیہ کے پہلے فریق سے تعلق رکھنے والے لوگوں کی طرز تفسیر کی نمائندگی ابو نصر فارابی[135] (۳۳۹ھ) کی بعض تفسیری کاوشیں جو "فصوص الحکم"[136] میں موجود ہیں۔ نیز ابن سینا[137] (۴۲۷ھ) کی سورۂ اخلاص اور معوذتین کی تفسیر[138] اور اس کے بعض رسائل[139] کرتے ہیں۔ دوسرے فریق کی تفسیروں کے نمونے "رسائل اخوان الصفا" میں ملتے ہیں جن میں پیش کردہ نظریات کا مقصد یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اسلامی نظریات کے لیے فلسفیانہ بنیاد[140] فراہم کی جا رہی ہیں بلکہ صاف طریقے سے یہ نظر آتا ہے کہ خالص فلسفیانہ نظریات کو اسلامی لباس میں پیش کر کے ان کو اسلامی نظریات، حقائق اور عقائد کے بدل کے طور پر رائج کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس طرز تفسیر کے ڈانڈے تکنیک اور نتائج کے اعتبار سے باطنی رجحان سے مل جاتے ہیں یا اس اشاری رجحان سے جو ان قیود کو نظر انداز کر دیتا ہے جو اس کے اور باطنی رجحان کے درمیان حجاب اور حد فاصل کا کام دیتی ہیں۔

۹۔ کلامی یا فرقہ واری رجحان

سیاسی یا مذہبی عوامل کی بنیاد پر جو فرقے پیدا ہوئے انھوں نے اپنے ساتھ تفسیر کے نئے رجحانات کو جنم دیا ہر فرقے نے اپنے سیاسی اور مذہبی معتقدات کو اصل اصول قرار دے کر قرآنی آیات کی ایسی تفسیر کرنے کی کوشش کی جس سے ان معتقدات کی تائید اور مخالفین کے خیالات کی تردید ہو اور یہ ثابت ہو کہ صحیح اور حقیقی اسلام وہی پیش کرتا ہے۔ ان تفسیری رجحانات کی بڑی اچھی نمائندگی شیعہ (امامیہ اثنا عشریہ)، زیدیہ، خوارج اور معتزلہ کرتے ہیں۔

۱۔ شیعہ :-

شیعی لٹریچر کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی کتاب جس کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ

---

۱۳۵ معجم المؤلفین ۱۱: ۱۹۴

۱۳۶ فصوص الحکم للفارابی، مطبعۃ السعادۃ بالقاہرۃ ۱۹۰۷ء

۱۳۷ معجم المؤلفین ۴: ۲۰؛ ۱۳: ۳۰۲

۱۳۸ جامع البدائع لابن سینا مطبعۃ السعادۃ بالقاہرۃ ۱۹۱۷ء

۱۳۹ رسائل ابن سینا، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد ۱۹۰۸ء

۱۴۰ رسائل اخوان الصفا، مطبعۃ الآداب بالقاہرۃ ۱۳۰۶ھ؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۲۰۸ تا بعد ہا

اس نے شیعی طرز تفسیر کی بنیاد ڈالی دوسری صدی ہجری میں جابر الجعفی[151] (م ۱۲۸ھ) نے لکھی[152]۔ یہ کتاب اب نہیں ملتی۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں جو شیعی تفسیریں لکھی گئیں ان میں سے بعض مشہور یہ ہیں۔

تفسیر الحسن العسکری جو امامیہ اثنا عشریہ کے گیارہویں امام حسن عسکری[153] (م ۲۶۰ھ) کی طرف منسوب ہے[154]۔ سلطان محمد بن حجر البجختی[155] کی کتاب "بیان السعادۃ فی مقام العبادۃ" جو ۱۳۱۱ھ میں پایۂ تکمیل کو پہونچی[156]۔ محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش السلمی الکوفی ابو النضر المعروف بالعیاشی[157] (م ۳۲۰ھ) کی تفسیر[158] جو تیسری

---

[151] جابر بن یزید بن حارث بن عبد الیغوث الجعفی، الکوفی الشیعی، ابو عبد اللہ: مفسر اور مورخ۔ لسان المیزان ۱۷۶؛ تہذیب التہذیب ۲: ۴۶؛ أعیان الشیعۃ ۱۵: ۱۹۹؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۳۰۲

[152] مذاہب التفسیر ص ۳۰۲

[153] ابو محمد الحسن بن علی الہادی بن محمد الجواد بن علی الرضا بن موسیٰ الکاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علی زین العابدین بن الحسین بن علی بن ابی طالب۔ مہدی منتظر کے والد۔ زندگی کے تفصیلی حالات کے لئے دیکھئے أعیان الشیعۃ ۴: ۲۰۰ - ۳۲۵ نیز وفیات الأعیان ۱: ۲۲۹ فما بعدہا

[154] طبع ہو چکی ہے۔ ابو یعقوب یوسف بن محمد بن زیاد اور ابو الحسن علی بن محمد بن سیار کے طریق سے روایت کی گئی ہے، جس کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ سات سال میں حسن عسکری سے انہوں نے اسے لکھا (التفسیر والمفسرون ۲: ۹۷ فما بعدہا)۔ اس تفسیر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ شاید حسن بن خالد البرقی الشیعی کی تفسیر (جسے ۱۲۰ جلدوں میں بتایا جاتا ہے) کا ایک حصہ ہے۔ البرقی کی تفسیر کو کتاب "الشیعۃ وفنون الاسلام" (صیدا، مطبعۃ العرفان ۱۳۳۱ھ) مؤلفہ حسن صدر الدین میں حسن عسکری کی املا کردہ بتایا گیا ہے (گولڈ سیہر، مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۳۰۲ ترجمہ عبد الحلیم نجار) اس تفسیر کے مختصر تعارف کیلئے دیکھئے التفسیر والمفسرون ۲: ۹۷ فما بعدہا

[155] یہ اطلاع گولڈ سیہر کی ہے دیکھئے مذاہب التفسیر ص ۳۰۴۔ سلطان محمد اور اسکی کتاب کا معاملہ بڑا مشکوک ہے۔ اس مصنف کے نام سے تیسری یا چوتھی صدی ہجری میں کسی آدمی کا پتہ نہیں چلتا۔ "التفسیر والمفسرون" ۲: ۱۹۹ میں اس کتاب کا تفصیلی تعارف ملتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیان السعادۃ فی مقامات العبادۃ" کے مؤلف کا نام سلطان محمد بن حیدر الجنابذی الخراسانی ہے جو چودھویں صدی ہجری کا ایک شیعہ عالم ہے مگر جس کی زندگی کے حالات نہیں ملتے۔ التفسیر کے مؤلف یہ بھی بتاتے ہیں کہ یہ کتاب چھپ کر دو جلدوں میں شائع ہوئی ہے اور دار الکتب المصریۃ میں موجود ہے۔ اس کتاب کے اختتام سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۳۱۱ھ میں پایۂ تکمیل کو پہونچی (التفسیر ۲: ۲۰۱)۔ گولڈ سیہر کا کہنا ہے کہ ۱۳۱۱ھ میں اور ۱۳۱۴ھ میں طہران میں چھپی (مذاہب التفسیر ص ۳۰۴)۔ کیونکہ یہ کتاب سیتاب ہو گئی، اسلئے یہ کہنا ممکن نہیں کہ دونوں میں کس سے غلطی ہوئی، گولڈ سیہر یا التفسیر والمفسرون کے مؤلف سے

[156] طہران میں ۱۳۱۴ھ میں چھپ چکی ہے

[157] من کبار الائمۃ۔ سمرقند کے رہنے والے ہیں۔ خراسان کے علاقے میں ان کی کتابوں کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔ الفہرست لابن الندیم ۱: ۱۹۴؛ رجال النجاشی ۲۴۷؛ الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ ۴: ۲۹۵

[158] شیعوں کے نزدیک امہات کتب تفسیر میں سے ہے۔ اسکے نصف اول کا مخطوط ملتا ہے۔ الاعلام ۷: ۳۱۲

صدی ہجری کے علماء میں سے ہیں۔ علی بن ابراہیم القمی[159] کی تفسیر[160] جو تیسری صدی ہجری کے اواخر اور چوتھی صدی کے اوائل میں تھے۔ چوتھی صدی ہجری کی دوسری اہم شیعی تفسیر ابوالحسن علی بن الحسین بن موسیٰ بن بابویہ القمی[161] (۳۲۹ھ) کی تالیف کردہ ہے[162]۔ اس کے بعد کثیر تعداد میں شیعی تفسیریں لکھی گئیں۔ شیخ قمی کے مشہور فرزند ابوجعفر الصدوق[163] (۳۸۱ھ) نے ایک مستقل تفسیر کی کتاب لکھی۔ شیخ الطائفہ ابوجعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی[164] (۴۶۰ھ) نے "التبیان" کے نام سے تفسیر لکھی[165] جو بہت مشہور ہوئی اور جس سے طبرسی[166] (م ۵۴۸ھ) نے اپنی تفسیر "مجمع البیان"[167] میں استفادہ کیا ہے[168]۔

شیعی تفسیری رجحان درحقیقت تفسیر بالماثور ہی کی ایک شکل ہے۔ تفسیر بالماثور کے سنی اور شیعی نقطہ نظر میں جو بنیادی فرق ہے وہ یہ ہے کہ سنی رجحان تفسیر کی توضیح کے لئے عام صحابہ اور تابعین پر اعتماد کرتا ہے مگر شیعی تفسیری رجحان کے نزدیک قابل اعتماد سلسلہ روایت[169] صرف شیعان علی کا ہو سکتا ہے اور اس سلسلے

159۔ علی بن ابراہیم بن ہاشم القمی ابوالحسن (۳۲۹ھ) سے پہلے بقید حیات تھے)۔ مفسر، فقیہ، اخباری۔ کلینی کے استاد ہیں۔ الذریعۃ ۴: ۳۰۲؛ اعیان الشیعۃ ۱: ۲۷۷؛ معجم المؤلفین ۷: ۹

160۔ طہران میں ۱۳۱۱۔ ۱۲ میں چھپی؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ۳۰۴

161۔ اپنے زمانہ میں قم میں شیخ الامامیہ تھے۔ پیدائش قم میں ہوئی اور وہیں وفات پائی؛ رجال النجاشی ۱۸۴؛ الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ ۲: ۳۴۱؛ اعلام ۵: ۸۷؛ معجم المؤلفین ۷: ۸۱

162۔ ابن الندیم: الفہرست ۱: ۱۹۶

163۔ محمد بن علی بن موسیٰ بن بابویہ۔ پیدائش قم میں ہوئی۔ وفات رے میں پائی۔ امامیہ میں بڑے پایہ کے محدث سمجھے جاتے ہیں۔ ساکنان قم میں ان جیسا کوئی نہیں ہوا۔ قریب تین سو کتابوں کے مؤلف ہیں۔ رجال النجاشی ۲۷۶؛ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱: ۹۴؛ الذریعۃ ۲: ۲۲۶؛ ۷: ۱۲۷؛ الأعلام ۷: ۱۵۹

164۔ مشہور شیعی مفسر اور فقیہ تھا۔ خراسان سے بغداد چلے گئے۔ چالیس سال وہاں رہ کر نجف واپس آئے وہیں انتقال ہوا۔ بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں۔ رجال النجاشی ۲۸۰؛ الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ ۲: ۱۴؛ ۳: ۳۲۸؛ ۵: ۱۲۵؛ الأعلام ۶: ۳۱۵؛ مقدمہ تفسیر التبیان

165۔ نجف میں ۱۹۵۰ء میں چھپی

166۔ الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسی، امین الدین، ابو علی، مفسر و لغوی، من اجلاء الامامیۃ۔ سبزوار میں وفات پائی: الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ ۲: ۳۰۴؛ اعلام ۵: ۳۵۲

167۔ تہران میں ۱۳۷۳ھ میں ابوالحسن الشعرانی کی تصحیح سے چھپی۔

168۔ دیکھیے التفسیر والمفسرون ۲: ۳۴ تا بعدہا

169۔ شیعی روایات و اخبار اور احادیث کی مستند کتابیں حسب ذیل ہیں: ۱۔ کتاب الکافی فی الاصول والفروع لابی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی (م ۳۲۸ھ / ۳۲۹ھ) ۲۔ کتاب التہذیب لمحمد بن حسن الطوسی ۳۔ من لا یحضرہ الفقیہ لمحمد بن علی بن بابویہ ۴۔ الاستبصار فی ما اختلف فیہ من الآثار لمحمد بن حسن الطوسی (مختصر من کتاب التہذیب) ۵۔ وسائل الشیعۃ الی احادیث الشریعۃ لمحمد بن حسن العاملی ۶۔ بحار الانوار فی احادیث النبی والائمۃ الاطہار لمحمد باقر۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے: التبصیر فی الدین ص ۲۷؛ اعیان الشیعۃ ۱: ۲۹۲ تا بعدہا؛ التفسیر والمفسرون ۲: ۲۷ تا بعدہا؛ دو مدرسے؛ عقیدۃ الشیعۃ ص ۲۰۸ تا بعدہا

کی آخری کڑی اہل بیت یا ائمہ اہل بیت میں سے کوئی فرد ہونا چاہیے[۱۳۹]
مثال کے طور پر سورہ بقرہ کی تفسیر کو سند کے ساتھ گیارہویں امام حسن عسکری تک پہونچایا جاتا ہے[۱۴۰] اس بنیادی فرق نے تفسیر بالماثور کے ان دونوں رجحانات کو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ اور متمیز کر دیا ہے۔
شیعی نقطہ نظر عمومی طور پر یہ ہے کہ قرآن چار حصوں میں منقسم ہے۔ جن میں سے ایک حصہ علویین کے مناقب میں، دوسرا ان کے دشمنوں کے مثالب میں، تیسرا تشریعات کے بارے میں اور چوتھا قصص و امثال پر مشتمل ہے[۱۴۱]۔ شیعوں کے بعض فرقے قرآن میں تحریف اور تبدیل کے قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ پہلے دونوں حصے دشمنانِ اہل بیت نے قرآن سے نکال دیے اور باقی میں تغیر کر دیا[۱۴۲]۔ بعض اس کے قائل ہیں کہ اب مصحف میں جو کچھ ہے وہ کلام اللہ ہے لیکن یہ قرآن مکمل نہیں[۱۴۳]، اس کا باقی حصہ اہل بیت کے پاس محفوظ ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ باقی حصہ امام غائب کے پاس ہے[۱۴۴]۔ چنانچہ شیعہ یہ کہتے ہیں کہ اب جو قرآن متداول ہے اس میں مناقب اہل بیت اور مثالب اعداء اہل بیت کے بارے میں صرف اشارات ہیں[۱۴۵]۔ چنانچہ شیعی تفاسیر کا پہلا کام قرآن مجید سے ولایت و امامت حضرت علی رضی اللہ عنہ اور تقدیس و فضائل اہل بیت نیز عصمت ائمہ کا اثبات اور صحابہ کرامؓ پر طعن بلکہ ان کی تکفیر، تضلیل یا تفسیق کرنا ہوتا ہے خلافت خلفاء راشدینؓ (علاوہ حضرت علی رضؓ) کا انکار، امویوں اور عباسیوں کی خلافت کی تردید

---

[۱۴۰] مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۳۰۴؛ "واعلم ان الروایة الظاهرة فی اخبار اصحابنا بان تفسیر القرآن لایجوز الا بالاثر الصحیح عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، وعن الائمة علیہم السلام، الذین قولهم حجة کقول النبی، وان القول فیه بالرأی لایجوز"، ابوجعفر محمد بن حسن الطوسی (م ۴۶۰ھ): التبیان فی تفسیر القرآن ۱: ۵۔ نیز دیکھیے التفسیر المفسرون ۲: ۱۷ فما بعدہا۔

[۱۴۱] مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۳۰۳۔ گولڈ سیہر یہ بھی کہتا ہے "ولن یعکوا حدان الامام لہ ادنی صلة بهن" [illegible]

[۱۴۲] مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۳۱۲ بحوالہ کشف الیقین للحلی (حسن بن یوسف بن علی المطہر الحلی م ۷۲۶ھ) ص ۷۲؛ مقدمہ مرآة الانوار و مشکوٰة الاسرار ص ۳۹

[۱۴۳] مقدمہ تفسیر مرآة الانوار و مشکوٰة الاسرار، المقالة الثالثة، المقدمة الثانیة؛ کافی کلینی (م ۱۲۷۸ھ) ص ۵۷؛ الفصل ۴/۱۸۲

[۱۴۴] مقالات الاسلامیین ۱: ۴۷؛ التفسیر المفسرون ۲: ۳۵ بحوالہ الوشیعہ فی نقد عقائد الشیعہ لموسیٰ جار اللہ (مطبعۃ الشرق ۱۳۵۵ھ) ص ۲۳، ۲۷، ۶۲، ۶۵؛ کافی کلینی (مط ۱۲۷۸ھ) ص ۵۷ نیز دیکھیے۔

C. Tisdall : Shiah Contribution to the Koran, The Moslim world (1913) III 227-224

[۱۴۵] کافی کلینی (۱۲۷۸ھ) ص ۴۵؛ مذاہب التفسیر ص ۳۰۱

[۱۴۶] اسکے باوجود شیعہ حضرات عبادات وغیرہ کے بارے میں اسی مصحف عثمانی پر اعتماد کرتے ہیں: مذاہب التفسیر ص ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۰۶

امام غائب کی رجعت کے عقیدے کا اثبات، تقیہ کا اثبات، اجماع سے انکار[۱۷۶] وغیرہ شیعی تفاسیر کے خصوصی موضوعات ہیں[۱۷۷]۔ شیعہ حضرات قرآن میں ظاہر و باطن کا فرق کر کے یہ بتاتے ہیں کہ باطن قرآن صرف امام کو معلوم ہوتا ہے اس لئے اہل بیت و ائمہ اہل بیت ہی قرآن کے اصل مفہوم سے واقف ہوتے ہیں[۱۷۸] اور اس طرح ایسی باطنی تفاسیر کے لئے راہ کھول لیتے ہیں جن کا ماخذ و مبنی لغت و کلام عرب نہیں ہوتا۔ شیعی تفاسیر کے مطالعے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کی تنزیل کا مقصد ہدایت نوع انسانی سے زیادہ اہل بیت، ائمہ اہل بیت کی مدح سرائی اور ان کے مخالفین کی تردید ہے[۱۷۹]۔

۲- زیدیہ۔

شیعی فرقوں میں جمہور اہل سنت سے سب سے زیادہ قریب زیدیہ[۱۸۰] ہیں۔ یہ فرقہ حضرت زید بن علی[۱۸۱] سے منسوب ہے۔ زیدیہ معتزلہ سے متاثر ہیں[۱۸۲] اور اسکی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ حضرت زید بن علی کو واصل بن عطاء سے تلمذ ہے[۱۸۳]۔ زیدیہ کی تفسیری کتابوں میں توازن و اعتدال فرقہ امامیہ اثنا عشریہ کے مقابلے میں کہیں زیادہ پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کے عقائد میں وہ شدت نہیں جو امامیہ اثنا عشریہ کے یہاں ہے۔ زیدیہ فرقہ کے لوگ حضرت علی رض کو تمام صحابہ سے افضل بتاتے ہیں اور خلافت کا زیادہ حقدار، لیکن یہ لوگ شیخین سے تبرا نہیں کرتے اور نہ ان کی تکفیر کرتے ہیں بلکہ ان کی خلافت کو جائز بتاتے ہیں[۱۸۴]۔

---

۱۷۶ شیعی عقائد کے لئے دیکھئے: مقالات الاسلامیین ۱: ۱۶-۶۴؛ الملل والنحل للشہرستانی ۱: ۲۲۴-۱۹۴؛ دونلڈسن: عقیدۃ الشیعۃ، القاہرۃ ۱۹۴۶ء؛ اصل الشیعۃ واصولہا لمحمد الحسین آل کاشف الغطاء، الطبعۃ التاسعۃ، بیروت ۱۹۶۰ء، ص ۱۰۳-۱۲۲

۱۷۷ مذاہب التفسیر ص ۲۲۲ فما بعدہا؛ التفسیر والمفسرون ۲/۴۲ فما بعدہا (موقف الشیعۃ من تفسیر القرآن)

۱۷۸ التفسیر والمفسرون ۲: ۲۸ فما بعدہا؛ مقدمۃ تفسیر مرآۃ الانوار ومشکوٰۃ الاسرار، مقالہ اول، فصل اول تا فصل خامس

۱۷۹ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۳۱۲

۱۸۰ زیدیہ کے لئے دیکھئے: الفرق بین الفرق ص ۲۲ فما بعدہا؛ مقالات الاسلامیین ۱: ۶۵؛ دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۱۱: ۱۱۴؛ "الزیدیۃ"؛ ابوزہرہ: المذاہب الاسلامیۃ ص ۷۲

۱۸۱ زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب: أعیان الشیعۃ ۳۳: ۶۴۸؛ الأعلام ۳: ۹۸؛ معجم المؤلفین ۴: ۱۹۰؛ مقدمۃ مسند الامام زید، دار مکتبۃ الحیاۃ، بیروت ۱۹۶۶، ص ۷ فما بعدہا

۱۸۲ الشہرستانی: الملل والنحل ۲: ۲۰۸؛ علی مصطفی الغرابی: تاریخ الفرق الاسلامیہ ص ۳۰۹

۱۸۳ قد مر ذکرہ ۱۸۴ الملل والنحل ۲: ۲۰۸

۱۸۵ مقالات الاسلامیین ۶۵، ۶۸، ۶۹؛ الملل والنحل للشہرستانی ۱: ۳۰۲-۳۲۳؛ ابوزہرہ: المذاہب الاسلامیۃ ص ۲۲

عصمت ائمہ، تقیہ، رجعت وغیرہ کے بارے میں جو عقیدے اثنا عشریہ کے ہیں وہ زیدیہ کے نہیں [۱۸۷]۔
یہی وجہ ہے کہ اہل سنت اور زیدیہ کی تفاسیر میں اثنا عشری تفسیروں کے مقابلہ میں اختلافات کم ہیں۔

زیدیہ کی اہم ترین تفسیریں یہ ہیں :-

مقاتل بن سلیمان[۱۸۸] کی کتاب "التفسیر الکبیر" اور "نوادر التفسیر"[۱۸۹]۔ تفسیر ابن الاقضم (احد قدماء الزیدیۃ)[۱۹۰]۔
ابوجعفر محمد بن المنصور بن زید الکوفی المرادی الزیدی (م ۲۹۰ھ)[۱۹۱] کی جمع کردہ "تفسیر غریب القرآن"[۱۹۲] جسے ابوجعفر نے اسناد کے ساتھ حضرت زید بن علیؓ سے روایت کیا ہے چنانچہ وہ حضرت زید ہی سے منسوب ہے[۱۹۳]۔
ابوجعفر ہی کی دوسری دو تفسیریں: "التفسیر الکبیر" اور "التفسیر الصغیر"[۱۹۴]۔ اسماعیل بن علی البستی الزیدی[۱۹۵] (م فی حدود ۴۲۰ھ) کی تالیف ہوئی تفسیر[۱۹۶] محسن بن محمد بن کرامۃ المعتزلی ثم الزیدی[۱۹۷] (قتل فی ۴۹۴ھ) کی تفسیر "التہذیب"[۱۹۸]۔

۳- خوارج :

خوارج[۱۹۹] کے یہاں بھی فرقہ داری تفسیر کے نمونے ملتے ہیں اگرچہ ان کا تفسیری کام شیعہ اور معتزلہ وغیرہ فرق مسلمین کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔ ہو سکتا ہے اس کی وجہ یہ بھی رہی ہو کہ خوارج کا تعلق زیادہ تر بدوی عربوں سے رہا اور یہ لوگ اپنے ذہن و دماغ کے لحاظ سے ناتربیت یافتہ اور ناپختہ کار تھے۔
ان کے جو تفسیری نمونے ملتے ہیں اور جس طرح سے وہ ظاہر نصوص سے تمسک کرتے تھے ان دونوں باتوں سے بھی اس حقیقت کی تائید ہوتی ہے۔ اس صورت حال کے پیش نظر تفسیری تالیفات کا کم ہونا کوئی بعید از قیاس بات نہیں۔ اس کے علاوہ خوارج کا زیادہ تر وقت جنگوں میں گزرا جس کی وجہ سے ایک طرف تو ان کی تعداد

---

[۱۸۷] التفسیر والمفسرون ۲: ۲۸۰ [۱۸۸] ابن الندیم نے مقاتل کو زیدیہ میں شمار کیا ہے: الفہرست ۲۵۴
[۱۸۹] الفہرست ۲۵۴ [۱۹۰] التفسیر والمفسرون ۲: ۲۸۲؛ التفسیر کے مصنف نے بتایا ہے کہ اس کتاب کے مخطوطات ملتے ہیں [۱۹۱] مفسر، محدث اور فقیہ: معجم المؤلفین ۱۲: ۵۲
[۱۹۲] و [۱۹۳] التفسیر والمفسرون ۲: ۲۸۲ بحوالہ مقدمہ شرح الازہار ص ۳۶؛ معجم المؤلفین ۱۲: ۵۳
[۱۹۴] الفہرست ص ۲۷۴ [۱۹۵] معجم المؤلفین ۲۷۹
[۱۹۶] التفسیر والمفسرون ۲: ۲۸۲ بحوالہ مقدمہ شرح الازہار؛ معجم المؤلفین ۲: ۲۷۹
[۱۹۷] الحسن بن محمد بن کرامۃ الجشمی البیہقی المعتزلی ثم الزیدی، ابوسعد: الأعلام ۶: ۱۷۷؛ معجم المؤلفین ۸: ۱۸۷؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۷۳۱
[۱۹۸] التفسیر والمفسرون ۲: ۲۸۲ بحوالہ سابق؛ معجم المؤلفین ۸: ۱۸۸
[۱۹۹] خوارج کی تاریخ کے لئے دیکھیے: دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۸: ۱۱: ۶۹۱ء "الخوارج"؛ علی یحیی معمر: الاباضیۃ فی موکب التاریخ ۱۹۶۴ء؛ فلہوزن: الخوارج والشیعۃ، القاہرۃ ۱۹۵۸ء (ترجمہ عبدالرحمن بدوی)

کم ہی ہوتی چلی گئی دوسری طرف انھیں علمی مصروفیات کیلئے زیادہ وقت نہ مل سکا۔ خوارج سب نابود ہو گئے صرف فرقہ اباضیہ کے لوگ باقی ہیں جو خوارج ہی کی شاخ ہیں۔

خوارج کے اہم ترین معتقدات یہ ہیں کہ وہ ایمان کو، اعتقاد، اقرار اور عمل کا مجموعہ قرار دیتے ہیں اور اقرار و عمل کو ایمان کا جز ماہیت بتاتے ہیں ان دونوں کے اعتقاد سے انضمام کو ایمان کا رکن سمجھتے ہیں برخلاف محدثین کے جو ان دونوں کے اعتقاد سے انضمام کو رکن ایمان نہیں بلکہ تکمیل ایمان سمجھتے ہیں۔

خوارج حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے تبری کا اظہار کرتے ہیں اور اس چیز کو ہر طرح کی طاعت و عبادت سے مقدم قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید کی جن آیات سے تحکیم کا جواز ثابت ہو سکتا ہے ان سب کی تاویل کرتے ہیں اور ان دونوں حضرات اور ان کے اصحاب کی تنقیص کو قرآن سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اصحاب کبائر کی تکفیر کرتے ہیں اور اس بارے میں اہل سنت کے سخت ترین مخالف ہیں۔ گناہوں کی مغفرت ان کے نزدیک صرف توبہ کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ شفاعت اصحاب کبائر اور غیر موحدین کے لئے نہیں ہے[201]۔ انھیں سارے خیالات کا پرتو ان کی تفسیروں میں بھی ملتا ہے۔

خوارج کے تفسیری ذخیرے میں تین مشہور کتابوں کے نام ملتے ہیں:

تفسیر عبدالرحمٰن بن رستم الفارسی[202]، جو تیسری صدی ہجری کے آدمی ہیں، تفسیر ہود بن محکم الہواری[203]، یہ بھی تیسری صدی ہجری ہی سے تعلق رکھتے ہیں؛ تفسیر ابی یعقوب[204] یوسف بن ابراہیم الورجلانی[205] (٥٧٠ھ)، یہ چھٹی صدی ہجری سے متعلق ہیں۔

۴۔ معتزلہ:

اسلامی تہذیب کا غیر اسلامی تہذیبوں سے تصادم دور صحابہؓ ہی میں شروع ہو چکا تھا۔ تابعینؒ کے دور

٢٠٠ھ مقالات الاسلامیین ٢: ١٠٢ فما بعدہا؛ الملل والنحل للشہرستانی ١: ٢٤٢-٢٤٩

٢٠١ھ خوارج کے معتقدات کے لئے دیکھیے: الفرق بین الفرق ص ٥٤ فما بعدہا؛ مقالات الاسلامیین ٢: ٨٦ فما بعدہا؛ الملل والنحل للشہرستانی ١: ١٩٥-٢٥٦؛ البدء والتاریخ ٥: ١٣٢ فما بعدہا؛ الخطط ٢: ٣٥٤ و ٣٥٤ فما بعدہا؛ شرح المواقف ٨/٣٩٢ فما بعدہا

٢٠٢ھ التفسیر والمفسرون ٢: ٣١٥۔ یہ کتاب اب ناپید ہے

٢٠٣ھ التفسیر والمفسرون ٢: ٣١٦۔ یہ کتاب اب بھی ملتی ہے اور بلاد مغرب کے اباضیوں میں متداول ہے۔ چار جلدوں میں ہے

٢٠٤ھ یہ کتاب بھی نہیں ملتی: التفسیر والمفسرون ٢: ٣١٦

٢٠٥ھ یوسف بن ابراہیم بن میاد السدراتی الاباضی۔ متکلم و فقیہ۔ اندلس چلے گئے تھے اور قرطبہ میں رہے۔ معجم المؤلفین ١٣: ٢٦٤

میں اسلامی عقائد و افکار پر کھل کر بحثیں ہونے لگی تھیں۔ تابعینؒ کے بعد تو یہ رجحان فکری استقلال اور آزادی سے بھی بڑھ کر انتشار کی حدود کو چھونے لگا تھا۔ پھر جب اسلامی معاشرے کا واسطہ یونانی فلسفے سے پڑا تو عقائد کی بحثوں میں شدت، گیرائی اور گہرائی میں اور اضافہ ہو گیا۔ یہ امر واقعہ ہے کہ جن لوگوں نے علم کلام سے دلچسپی کا اظہار کیا اور اس میں مہارت حاصل کرنے کی کوشش کی ان کا اولین مقصد اسلامی عقائد و افکار کی مدافعت و حفاظت تھا لیکن یہ بھی ناقابلِ انکار ہے کہ فلسفیانہ آراء و افکار میں غیر معمولی مشغولیت رکھنے والے اکثر و بیشتر وہ لوگ تھے جو فلسفے یا شریعت اسلامیہ دونوں میں سے کسی میں مجتہدانہ بصیرت کے مالک نہ تھے۔ جس کا ایک غلط نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ ایسے لوگوں کا ایک طبقہ فلسفیانہ افکار کو اولین حیثیت دیکر اسلامی عقائد کی تاویلات ان کے مطابق کرنے لگا۔ ان کے نزدیک نقل و روایت اور عقل و درایت کا باہمی تعلق اور ان کا موقف کچھ سے کچھ ہو گیا۔ معتزلہ کا بھی یہی حال ہوا۔ ان کی ابتدا چاہے فکری طور پر یونانی فلسفے کی رہین منت نہ ہو[206] تاہم ذہنی طور پر وہ فلسفے اور اس کے منطقی موقف سے اتنا مرعوب ہوئے کہ دانستہ یا نادانستہ طور پر اسی کے معیاروں پر اسلامی عقائد کو تولنے لگے۔ اس نئے رجحان نے علم تفسیر کو بھی متاثر کیا۔ معتزلہ نے قرآن کی تفسیر اپنے مزعومہ عقائد و افکار کے مطابق کی۔ اعتزال کی نصرت و تائید کے نقطہ نظر سے سب سے پہلی تفسیر خود بانیٔ اعتزال واصل بن عطاء (م ۱۳۱ھ) نے لکھی[207]۔ اس کے بعد بہت سے معتزلی علماء نے اسی زاویۂ نگاہ سے تفسیریں لکھیں۔ ابو علی الجبائی[208] (م ۳۰۳ھ) اور ابو ہاشم الجبائی[209] (م ۳۲۱ھ) جیسے اساطین اعتزال نے بھی اپنی یادگار میں تفسیریں چھوڑیں۔ ان میں سے کوئی اب نہیں ملتی۔

---

[206] الجزائری کا کہنا ہے کہ یہ صحیح نہیں کہ معتزلہ کا مذہب فلسفے میں غیر معمولی انہماک کی وجہ سے پیدا ہوا کیونکہ ان کا مذہب صحابہؓ کے آخر دور میں شروع ہو چکا تھا اور اس وقت تک فلسفے کی کسی کتاب کا ترجمہ نہیں ہوا تھا۔ توجیہ النظر ص ۷۔

[207] واصل بن عطاء المعتزلی، المعروف بالغزّال (ابو حذیفہ)۔ متکلم، ادیب اور شاعر مدینے میں پیدا ہوئے بصرہ میں پرورش پائی۔ اعتزال کی تبلیغ کے لئے بڑی کوشش کی "معانی القرآن" کے نام سے قرآن کی تفسیر پر بھی ایک کتاب سپرد قلم کی۔ وفیات الأعیان ۲: ۲۲۲؛ لسان المیزان ۶: ۲۱۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۲۴۳؛ الأعلام ۹: ۱۲۱؛ معجم المؤلفین ۱۳: ۱۵۹

[208] محمد بن عبد الوہاب بن سلام الجبائی البصری المعتزلی، ابو علی۔ متکلم اور مفسر۔ خوزستان میں "جبّا" میں پیدا ہوئے۔ بصرہ میں وفات پائی۔ تدفین جبا میں ہی ہوئی۔ تفسیر پر کتاب لکھی۔ معجم المؤلفین ۱۰: ۲۶۹

[209] ابو علی الجبائی کے فرزند، عبد السلام بن محمد بن عبد الوہاب، ابو ہاشم۔ معجم المؤلفین ۵: ۲۲۰

قاضی القضاۃ عبدالجبار اسدآبادی[210] (م ۴۱۵ھ) نے جو معتزلہ کے دور آخر کی بڑی ہستیوں میں سے ہیں تفسیر میں "تنزیہ القرآن عن المطاعن" لکھی۔ شریف مرتضیٰ[211] (م ۴۳۶ھ) نے 'امالی الشریف المرتضیٰ' یا 'غرر الفوائد و درر القلائد' کے نام سے تفسیر املا کرائی یہ دونوں اگرچہ پورے قرآن مجید کی تفسیریں نہیں تاہم اب بھی ملتی ہیں[212]۔ ابو مسلم محمد بن بحر الاصفہانی المعتزلی[213] (م ۴۵۹ھ) نے بھی قرآن مجید کی تفسیر لکھی[214]۔ امام رازی نے حوالوں کی شکل میں اس تفسیر کا اچھا خاصا حصہ اپنی 'تفسیر کبیر' میں محفوظ کر دیا ہے۔ وہ جا بجا ابو مسلم کی تفسیر نقل کرتے ہیں اور اس کی دقت نظر کی داد دیتے ہیں[215]۔ روئے زمین پر آج معتزلہ کی تفسیری کاوشوں میں سے اپنی مکمل شکل میں جو تفسیر موجود ہے وہ صرف ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشری (۴۶۷ - ۵۳۸ھ) کی تفسیر "الکشاف" ہے جو ہماری اس کتاب کا موضوع ہے۔

---

[210] عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار بن احمد بن خلیل بن عبداللہ الہمدانی الاسترآبادی او الاسدآبادی، ابوالحسن: فقیہ، متکلم اور مفسر۔ فروع میں امام شافعیؒ کے مقلد اور اصول میں معتزلی۔ رے کے قاضی تھے۔ الاعلام ۴: ۴۷؛ معجم المؤلفین ۵: ۷۸

[211] علی بن الحسین بن موسیٰ بن محمد بن موسیٰ ابن ابراہیم بن موسیٰ الکاظم، الشریف المرتضیٰ، ابوالقاسم علم الہدیٰ: متکلم، ادیب، مفسر اور شاعر۔ معجم المؤلفین ۷: ۸۱

[212] تنزیہ القرآن عن المطاعن، القاہرۃ، المکتبۃ الازہریۃ ۱۳۲۹ھ؛ غرر الفوائد، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، القاہرۃ ۱۹۵۴ء

[213] محمد بن بحر الاصفہانی، ابو مسلم: متکلم، مفسر، لغوی۔ معجم الادباء ۱۸: ۳۵؛ لسان المیزان ۵: ۸۹؛ معجم المؤلفین ۹: ۹۷

[214] اس کا نام جامع التاویل لمحکم التنزیل تھا۔ کہا جاتا ہے کہ چودہ جلدوں میں تھی۔ اب نہیں ملتی۔ معجم المؤلفین ۹: ۹۷

[215] ابو مسلم کے اقوال تفسیر کبیر سے جمع کر کے ایک علیحدہ کتاب کی شکل میں چھاپ دیئے گئے ہیں جس کا نام "ملتقط جامع التاویل لمحکم التنزیل" ہے مطبع البلاغ، کلکتہ ۱۳۴۰ھ مگر اس ملتقط میں بھی تفسیر کبیر میں پائے جانے والے ابو مسلم کے تمام اقوال جمع نہیں ہو پائے ہیں

بَابُ اوّل

زمخشری کی زندگی کے حالات اور تصانیف

۱۔ تحریک اعتزال

کا

مختصر تاریخی پس منظر

اور ارتقاء

تحریک اعتزال کا مختصر تاریخی پس منظر

معتزلہ کا شمار اہم ترین اسلامی فرقوں میں کیا جاتا ہے۔ ان کے عروج کا زمانہ عباسی خلیفہ المامون کے دور سے شروع ہوتا ہے۔ خلفاء کو اپنے زیر اثر لانے کی کوشش انھوں نے اس سے پہلے بنو امیہ کے زمانہ میں بھی کی تھی اور اگرچہ یزید بن الولید بن عبدالملک[1] (م ۱۲۶ھ) اور مروان بن محمد[2] کی حد تک انھیں کچھ کامیابی بھی ہوئی تاہم معتزلہ اور اعتزال کو کوئی فروغ نہ ہوا[3]۔ معتزلہ اقلیت میں رہے اور زیر دست بھی۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ یزید بن الولید کا دور حکومت بہت مختصر تھا اور مروان بن محمد کا زیادہ تر وقت فتنوں کو فرو کرنے اور بنو عباس کو دبانے میں گذرا۔ ہارون الرشید کے زمانہ میں معتزلہ کو کچھ ساز گار فضا ملی۔ یحییٰ بن حمزۃ الحضرمی (م ۱۸۳ھ) قدری میلانات رکھنے کے باوجود دمشق کا قاضی تھا[4]۔ بعض معتزلہ کو بھی ہارون الرشید سے قربت حاصل تھی۔ ابن سماک محمد بن صبیح الکوفی[5] (م ۱۸۳ھ) ثمامہ بن اشرس (م ۲۱۳ھ) اور یحییٰ بن المبارک الیزیدی (م ۲۰۲ھ) ہارون الرشید سے روابط رکھتے تھے۔ یحییٰ تو اس کے بیٹے المامون کا اتالیق بھی رہا[6]۔ لیکن ان باتوں سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہ ہوگا کہ ہارون الرشید اعتزال کو پسند یا گوارا کرتا تھا۔ اس کے برخلاف ہارون الرشید کا رویہ اعتزال کی طرف مخالفانہ تھا اور یہی وجہ تھی کہ ہارون الرشید کے زمانہ میں معتزلہ کو اپنے خیالات کی عام ترویج کم[7] شاعت

---

[1] یزید کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ وہ قدری تھا: تاریخ طبری ۹: ۶۴۴؛ دول الاسلام ۱: ۶۵؛ مسعودی بتاتا ہے کہ یزید اصول خمسہ میں معتزلہ کا پیرو تھا دیکھیے مروج الذہب ۶: ۲۰؛ مسعودی نے یہ بھی لکھا ہے کہ معتزلہ نے خلافت کے حصول میں اس کی مدد کی۔ دیکھیے: مروج الذہب ۶: ۳۱؛ معتزلہ اس کی بہت عزت کرتے تھے اور حضرت عمر بن عبدالعزیز پر اسے فضیلت دیتے تھے مروج الذہب ۶: ۳۲؛ وہ معتزلہ سے اس قدر متاثر تھا کہ معتزلہ اس کے سیاسی فیصلوں پر اثر انداز ہوتے تھے چنانچہ انہوں نے یزید کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ اپنے بھائی ابراہیم کو خلیفہ بنائے اور ابراہیم کے بعد عبدالعزیز بن حجاج بن عبدالملک کو۔ دیکھیے تاریخ طبری ۹: ۴۴

[2] مروان کو "جعدی" کہا جاتا تھا کیوں کہ خلق قرآن کے بارے میں وہ جعد بن درہم کے مسلک کا پیرو تھا: تاریخ الکامل لابن الاثیر ۵: ۱۷۱؛ الصواعق المرسلۃ ۱: ۲۳۰ سے پتہ چلتا ہے کہ جعد اس کا استاد و شیخ تھا

[3] الصواعق المرسلۃ ۱: ۲۳۰

[4] میزان الاعتدال ۲: ۲۸۵

[5] شذرات الذہب ۱: ۳۰۲

[6] تاریخ بغداد ۷: ۱۴۵

[7] معجم الادباء ۲۰: ۳۰

کی جرأت نہ ہو سکی۔ ہارون الرشید کی مخالفانہ ذہنیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ جب اسے خلق قرآن کے بارے میں بشر مریسی کے مسلک کا علم ہوا تو اس نے بشر کے قتل کی قسم کھائی۔[8] ثمامہ کو بھی ایک دوسرے معاملہ میں اس نے قید کر دیا تھا۔[9] ہارون الرشید کے بعد امین نے بھی اس طرح کے معاملات میں شدت کا مظاہرہ کیا اور جہمیہ کو سختی سے دبایا۔[10]

المامون پورے طور پر معتزلہ کے زیر اثر رہا۔ اس کے عہد میں معتزلہ کو وہ سیاسی اقتدار حاصل ہو گیا جس کے لئے وہ عرصہ دراز سے کوشاں تھے۔ المامون علوم عقلیہ کا دلدادہ تھا اور معتزلہ اپنے آپ کو عقل کی بالادستی کا علمبردار ظاہر کرتے تھے۔ المامون شروع سے معتزلہ سے متاثر رہا۔ وہ یحییٰ بن المبارک کا تو شاگرد تھا ہی، اس کے علاوہ اسے مشہور معتزلی ثمامہ بن اشرس سے بھی بڑی عقیدت تھی۔[11] بلکہ کہا یہی جاتا ہے کہ ثمامہ ہی نے اسے اعتزال کی طرف رغبت دلائی۔[12] ابو الہذیل العلاف سے بھی اسے ارادت تھی۔[13] معتزلہ سے مامون کی قربت بڑھتی ہی رہی اور جب زمام خلافت اس کے ہاتھ آئی تو معتزلہ حکومت پر چھا گئے۔ قاضی احمد بن ابی دؤاد[14] الایادی (۱۶۰-۲۴۰ھ) نے، جس سے المامون کے روابط کی ابتدا ۲۰۴ھ میں ہوئی تھی،[15] المامون کے ذہن و دماغ پر قبضہ کر لیا[16] اور اعتزال کو بزور شمشیر پھیلانے کی کسی کوشش میں کمی اٹھا رکھی۔ ابن ابی دؤاد

---

[8] تاریخ بغداد ۷: ۶۴ [9] تاریخ طبری ۷۱:۱۰ [10] الصواعق المرسلۃ ۱: ۲۳۱

[11] الملل والنحل ۱: ۸۷ [12] الفرق بین الفرق ص ۱۵۷

[13] معتزلہ کی المامون کس درجہ وقعت کرتا تھا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابو ہشام الفُوَطی جب اس کے پاس آیا تو المامون نے نیم قد ہو کر اسکی تعظیم کی حالانکہ عام حالات میں وہ اس کا روادار نہ تھا۔

[14] لفظ 'دؤاد' میں بہت سے لوگ واو پر ہمزہ لگاتے ہیں۔ ابن خلکان نے احمد بن ابی دؤاد کے ترجمہ میں بتایا ہے کہ 'دواد' پر ہمزہ نہیں ہے۔ القاموس المحیط میں (مادہ دود) ہے کہ دواد (رمل السریع) کو کہتے ہیں اور یہ غُراب کے وزن پر ہے۔ نیز دیکھیے: تاج العروس ۲: ۳۵۰)

[15] وفیات الاعیان ۱: ۲۲ [16] المامون نے اپنے بھائی المعتصم کو وصیت کی تھی کہ ابن ابی دؤاد کو ہر معاملے میں اپنا شریک کار کرے مگر اسے وزیر نہ بنائے۔ معتصم نے یحییٰ بن اکثم کو قضاءت سے معزول کر کے ابن ابی دؤاد کو قاضی القضاۃ بنایا۔ دیکھیے: احمد بن حنبل والمحنۃ ص ۹۰؛ المامون نے خلق قرآن کے عقیدے کا اعلان ۲۱۲ھ میں کرایا۔ ۲۱۸ھ میں (جس میں المامون کا انتقال ہوا) اس نے جبراً اس عقیدے کو لوگوں سے قبول کرانے کیلئے فرامین جاری کیے۔ (بغداد میں) نائب اسحاق بن ابراہیم (جو بغداد میں تھا) آخری فرمان المامون نے یہ بھیجا تھا کہ جو شخص خلق قرآن کا اقرار نہ کرے اسے قید کر کے میرے پاس بھیجا جائے تاکہ ان کے تائب ہونے کی صورت میں ان سب کا کام تمام کر دیا جائے۔ المامون اپنے اس فیصلے کے نافذ کرنے سے پہلے دنیا سے کوچ کر گیا اور اپنے بھائی معتصم کو یہ وصیت کر گیا کہ خلق قرآن کے بارے میں وہ المامون کے مسلک پر قائم رہے۔ المامون کے یہ سارے فرامین اور وصیت ابن جریر طبری نے اپنی تاریخ (۲: ۱۱۱۲، ۱۱۱۹، ۱۱۱۸، ۱۱۲۵) میں درج کیے ہیں (طبع لیڈن)۔ نیز دیکھیے احمد بن حنبل والمحنۃ ص ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۱۰-۱۱۸؛ ان فرامین کے خلاصے حسب ذیل کتابوں میں بھی ملتے ہیں: ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ ۱: ۲۲۷-۲۳۴؛ تاریخ ابی الفداء ۲: ۳۳ وغیرہ۔

وہ شخص ہے جس کی وجہ سے معتزلہ کو عروج نصیب ہوا اور جو مامون کے پورے دورِ حکومت میں معتزلہ کا اہم اور موثر ترین آلہ کار رہا[217]۔ المامون کے بعد معتصم (۲۱۸ - ۲۲۷ھ) کے دور میں معتزلہ کے عروج اور سیاسی اقتدار میں اور زیادہ اضافہ ہوا۔ حکومت کے اعلیٰ ترین مناصب ان کے قبضے میں آگئے۔ ابن ابی دوائد کا اثر و اقتدار مامون کے دور کے مقابلے میں اور زیادہ بڑھ گیا۔ انتہا یہ تھی کہ ابن ابی دواد معتصم سے اسکی مرضی کے خلاف بھی بہت سے کام کرا لیتا تھا[218]۔ وہ لوگوں کو اعتزال اختیار کرنے پر علانیہ مجبور کرتا اور عدم تعمیل کی صورت میں بدترین نتائج کی دھمکی دیتا[219]۔ بعض اوقات سزا کے طور پر لوگوں کے عطایا موقوف کر دیے جاتے[220]۔ چنانچہ علماء و محدثین پر معتصم کے عہد میں بڑی آفتیں آئیں[221]۔ معتصم کے بعد واثق باللہ کے دورِ حکومت میں معتزلہ اپنی سیاسی قوت کے اوج کی انتہا کو پہونچ گئے۔ علماء و محدثین کو المامون اور معتصم کے عہد سے کہیں زیادہ بڑھ کر مصائب جھیلنا پڑے۔ پوری مملکت عباسیہ کے قاضیوں کو حکم جاری کر دیا گیا کہ جو شخص خلق قرآن کے معتزلی عقیدے کا قائل نہ ہو اسے قید و بند میں رکھا جائے اور اس پر سختی کی جائے[222]۔ امام احمد بن حنبل کو جو پہلے سے "المحنۃ" کا شکار تھے، معاشرے سے یکسر تعلقات منقطع کر لینے کا حکم دے دیا گیا اور وہ واثق کی زندگی بھر پوشیدہ رہے[223]۔ خلق قرآن کے سلسلے میں کتنے ہی لوگ قتل کر دیے گئے[224]۔ اس مسئلہ پر

---

۲۱۷ موجودہ دور کے ایک جلیل القدر مصری عالم شیخ ابو زہرہ نے المامون کا دامن ساری متشددانہ کارروائیوں سے پاک، قرار دیتے ہوئے ابن ابی دواد کو اس کا ملزم گردانا ہے دیکھیے احمد بن حنبل: حیاتہ و عصرہ آراوہ و فقہہ، القاہرۃ ۱۹۴۷ء ص ۵۹ و ما بعد ہا

۲۱۸ وفیات الأعیان ۱: ۲۲

۲۱۹ ابن ابی دواد کے ایک خط کا اقتباس تاریخ بغداد (۱۴: ۱۵۱) سے نقل کیا جاتا ہے "ان بایعت امیر المؤمنین فی مقالتہ - یعنی خلق القرآن - استوجبت منہ المکافأۃ، وان امتنعت لم تامن مکروھہ"۔

۲۲۰ ایک ہزار درہم ماہانہ کے ایک عطیے کے بند کر دینے کا واقعہ طبقات الشافعیۃ (۱: ۲۰۹) اور مناقب احمد بن حنبلؒ (ص ۲۹۴ - ۲۹۵) میں ملتا ہے۔

۲۲۱ دیکھیے احمد بن حنبل والمحنۃ: ترجمہ عبد العزیز عبد الحق، القاہرۃ

۲۲۲ تاریخ یعقوبی ۲: ۵۰۰

۲۲۳ امام احمد بن حنبل اور خلق قرآن کے فتنے کے لیے ملاحظہ کیجیے: مناقب احمد بن حنبل ۳۲۰ - ۳۲۹؛ ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ ۱۰: ۳۳۲ - ۳۴۳؛ ذہبی: ترجمۃ الامام احمد (ایڈٹ کردہ احمد محمد شاکر) قاہرہ ۱۳۶۵ھ، اس کو مسند احمد (تحقیق احمد محمد شاکر) کی جلد اول کے شروع میں بھی شامل کر دیا گیا ہے؛ محمد ابو زہرہ: ابن حنبل، قاہرہ ۱۹۴۹ء۔

W. M. PATTON : Ahmad Ibn hanbal and the Mihna Leiden 1897,

H. LAONST : Ahmad B. Hanbal—Ency. of Islam. new Edition Ed. Gibb and others. Vol. I 1959-1960

۲۲۴ تاریخ طبری ۱۱: ۱۱

اس قدر سختی کا برتاؤ کیا گیا کہ جو مسلمان غیر مسلموں کی قید میں تھے ان کا زرِ فدیہ ادا کر کے اس وقت تک انھیں رہا نہ کرایا جاتا جب تک وہ خلقِ قرآن کے عقیدے کا اقرار نہ کر لیتے تھے بصورتِ دیگر وہ عیسائی رومیوں کی قید میں پڑے رہتے تھے۔[25] حکومت کی زیادتیاں اس حد کو پہونچ گئیں کہ عام مسلمانوں میں واثق اور معتزلہ دونوں کی طرف سے سخت نفرت، بیزاری اور برہمی پیدا ہو گئی اور ظلم و ستم کی انتہا نے انھیں جری اور بیباک بنا دیا۔ عوام میں معتصم کا فرشہ مشہور ہو گیا۔[26] لوگ اتنے تنگ آ گئے کہ احمد بن نصر الخزاعی[27] کے زیرِ قیادت بغاوت برپا کرنے کی سازش کی گئی لیکن راز افشا ہونے کی وجہ سے اس تحریک کو ناکامی ہوئی۔[28] معتصم نے احمد بن نصر کو خلقِ قرآن کا عقیدہ قبول کرنے پر مجبور کرنا چاہا لیکن کامیابی نہیں ہوئی۔ چنانچہ معتصم نے اسے اپنے ہاتھ سے قتل کیا۔[29] نعش کو بغداد میں آویزاں کر دیا گیا اور قتل کی وجہ یہ بتائی گئی کہ الخزاعی نے خلقِ قرآن کا انکار کیا تھا۔[30]

۲۳۲ھ میں واثق کا انتقال ہو گیا اور زمامِ خلافت المتوکل (۲۳۲ھ-۲۴۷ھ) نے سنبھالی حکومت کی تبدیلی کے ساتھ معتزلہ کے زوال کا دور شروع ہو گیا۔ المتوکل اعتزال سے سخت متنفر تھا چنانچہ اب اعتزال نہ صرف حکومت کی سرپرستی سے محروم ہو گیا بلکہ حکومت کا رویہ پورے طور پر اعتزال کے خلاف جارحانہ ہو گیا۔ ۲۳۲ھ میں المتوکل نے خلقِ قرآن کے بارے میں امتناعی احکام جاری کئے اور اس الزام میں جتنے لوگ محبوس تھے سب کو رہا کر دیا۔[31] ادھر قاضی احمد بن ابی دواد مفلوج ہو گیا تھا (۲۳۳ھ)۔ اس کی جگہ اس کے بیٹے ابو الولید کو مقرر کیا گیا۔[32] ۲۳۴ھ میں المتوکل نے فقہا و محدثین کے بند کئے ہوئے جوائز و عطایا کو پھر سے جاری کر دیا گیا اور انھیں معتزلہ کے رد میں برسرِ عام احادیث روایت کرنے کی اجازت دیدی گئی۔[33]

---

[25] تاریخ یعقوبی ۲: ۵۸۹؛ تاریخ طبری ۱۱: ۱۹-۲۰؛ تاریخ الکامل ابن الاثیر ۷: ۱۶

[26] تاریخ الکامل لابن الاثیر ۷: ۸؛ التنبیہ والاشراف ص ۲۹۱

[27] احمد الخزاعی معتزلہ اور ان کے مسلک خلقِ قرآن کے سخت ترین مخالفوں میں سے تھا۔ معتصم سے اتنا بیزار تھا کہ اسے کافر اور خنزیر کے علاوہ کچھ نہ کہتا تھا

[28] تاریخ طبری ۱۱: ۱۵، ۱۷۔ یعقوبی نے بغاوت کا محرک بجائے اعتزال کی مخالفت کے یہ بتایا ہے کہ اس کی تہہ میں احمد الخزاعی اور ابن ابی دواد کی ذاتی رنجش کام کر رہی تھی دیکھئے تاریخ یعقوبی ۲: ۵۸۹

[29] مناقب امام احمد بن حنبل ص ۳۹۰؛ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۷: ۱۲۔ احمد بن نصر کے حامیوں کو قید کر دیا گیا تھا۔

[30] تاریخ طبری ۱۱: ۱۷-۱۸؛ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۷: ۱۵؛ تاریخ یعقوبی ۲: ۵۸۹

[31] تاریخ الکامل لابن الاثیر ۷: ۴۳؛ تاریخ یعقوبی ۲: ۵۹۲

[32] تاریخ بغداد ۱: ۲۹۸ [33] مناقب امام احمد بن حنبل ۳۵۷-۳۵۸

۲۳۷ھ میں المتوکل نے علی الاعلان معتزلہ کی مخالفت شروع کر دی۔ ابوالولید کو شعبۂ مظالم کی سربراہی سے علیحدہ کر دیا گیا[۳۳] اور پھر اسے قاضی القضاۃ کے عہدے سے بھی معزول کر دیا گیا[۳۴]۔ بعد میں اسے اور اس کے بھائیوں کو قید کر کے مال و املاک ضبط کر لی گئیں[۳۵]۔ المتوکل نے خود جا کر احمد بن نصر الخزاعی کے لاشے کو اتارا جو ابھی تک آویزاں تھا۔ المتوکل کی معتزلہ دشمن کارروائیوں سے عوام بہت مسرور ہوئے اور اسے محی السنۃ کا لقب دے دیا گیا[۳۶]۔ کتنے ہی قصیدے لکھے گئے جن میں المتوکل کی تعریف اور معتزلہ پر لعن طعن کی گئی[۳۷]۔

معتزلہ کے زوال کی صحیح نوعیت سمجھنے اور اس کے اسباب و علل کی تعیین کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ سمجھ لیا جائے کہ معتزلہ کا عروج مستقل اور دیرپا بنیادوں پر نہیں ہوا تھا۔ اپنے انتہائی سیاسی عروج کے زمانہ میں بھی ان کی قوت کا مرکز نہایت کمزور رہا۔ معتزلہ ان کوتاہ اندیش لوگوں میں ثابت ہوئے جو افکار کی بالادستی کے لئے سیاسی قوت کا سہارا ڈھونڈتے ہیں[۳۸]۔ ان کا عروج معتزلی افکار کی داخلی قدر و قیمت اور ان کے ذاتی محاسن کے بجائے خالص جبر و استبداد کا رہین منت تھا جس نے عام آدمیوں کو ذہنی طور پر اعتزال کے خلاف باغی بنا دیا۔ معتزلہ کے زبردست سیاسی اقتدار کے سامنے لوگ گردنیں جھکا تو سکتے تھے اور کٹانے والے کٹا بھی سکتے تھے مگر یہ اقتدار اعتزال کو ان کے قلب و روح کی گہرائیوں میں پیوست کرنے سے نہ صرف عاجز تھا بلکہ سیاسی قوت کے ان بے ڈھنگے اور بھونڈے مظاہروں نے عوام کو بیزار کر کے معتزلہ کی مخالفت کی ایک عام فضا پیدا کر دی اور اس طرح ان کے زوال کی راہ ان کے دور عروج ہی میں ہموار کر دی۔ سیاسی شکنجے ڈھیلے ہوتے ہی اعتزال کے مخالفوں نے اسے بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ یہ تاریخ کا عجیب استہزا ہے کہ حریت فکر کے علمبردار اور انسانی عقل کے آزادانہ اظہار و استعمال کے داعی اپنے اقتدار کے زمانہ میں حریت فکر اور آزادیٔ ضمیر کو کچلنے کا ہر حربہ استعمال کرتے رہے اور اسلامی تاریخ میں "المحنۃ" جیسے باقاعدہ تعذیبی ادارے کے اولین

---

۳۳ تاریخ طبری ۱۱: ۴۵ ۳۴ تاریخ یعقوبی ۲: ۵۹۷

۳۵ تاریخ طبری ۱۱: ۴۵ تا بعدہا۔ ابوالولید کا انتقال ۲۴۰ھ میں ہوا اور اس کے بیس دن بعد اس کے باپ احمد بن ابی دواد کا: تاریخ طبری ۱۱: ۴۹ تا بعدہا؛ تاریخ بغداد ۱: ۲۹۸

۳۶ طبقات الشافعیۃ ۱: ۲۱۵ تا بعدہا؛ مناقب امام احمد بن حنبل ۲۵۶ ۳۷ دیکھیے: تاریخ بغداد ۱: ۲۹۸؛ ۴: ۱۵۵؛ مناقب امام احمد بن حنبل ۲۵۰، ۳۴۳؛ تاریخ طبری ۱۱: ۴۴؛ نفح الطیب ۲: ۱۵۸؛ الاغانی ۹: ۱۰۷

۳۸ معتزلہ کے سیاسی خیالات کے لئے دیکھیے: W. MONTGOMERY WATT: 'THE POLITICAL ATTITUDES OF THE MUTAZILA', JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, 1962 اور فلسفۃ المعتزلہ ۲: ص ۱۴۷-۱۶۱

قیام کا سہرا انھیں کے سر ہے۔[۳۰]

معتزلہ نے حریت فکر و نظر کے دعووں کے باوجود بہت تنگ نظری کا ثبوت دیا۔ علاوہ کسی دوسرے مسلک کو برداشت کرنے اور مخالف نقطۂ نظر کے ساتھ کسی قسم کی رواداری برتنے کے لئے تیار نہ تھے۔ انھیں نے

۳۰؎ Philip K. Hitti, History of the Arabs, Mac and Co, 1940, Second ed. rev. pp. 429, 430.

۳۱؎ "انیسویں صدی کے اواخر میں یورپی عالموں کو معتزلہ کے بعض افکار سے دل چسپی پیدا ہوئی اور انھوں نے ان کا مطالعہ بڑے ہمدردانہ نقطۂ نظر سے کیا۔ ۱۸۶۵ء میں زیوریچ کے ہائنرچ ہاشترنے ان کے بارے میں "اسلام کا آزاد خیال طبقہ" کے الفاظ استعمال کیے۔ اس زمانہ میں یورپ میں فلسفیانہ دینیات کے بارے میں وہ شعور بیدار نہ ہوا تھا جو بعد میں ہوا۔ معتزلہ کو حریت ارادہ اور انسانی ذمہ داری کا علمبردار قرار دیا گیا اور یہ سمجھا گیا کہ باقی تمام معاملات میں ان کا رویہ نہایت معقول بلکہ انیسویں صدی کی آزاد خیالی کے قریب قریب تھا۔ یہ خیال کیا جا رہا تھا کہ اگر معتزلہ کی جگہ خشک، تنگ نظر اور موشگافیوں میں الجھے رہنے والے اشاعرہ اور انھیں جیسے دوسرے لوگوں نے لی ہوتی تو اسلام ایک یورپی کیلئے کہیں زیادہ قابل قبول ہوتا۔ لیکن معلومات میں اضافے کے ساتھ یہ احساس بیدار ہوا کہ معتزلہ کے بارے میں یہ سارے خیالات نادرست ہیں۔ پتہ چلا کہ یہ لوگ ہرگز روشن خیال نہ تھے بلکہ خاصے کٹر مسلمان تھے یہ دوسری بات ہے کہ بعض مسائل کے بارے میں بحث و تمحیص کا رویہ اختیار کرتے تھے آزادروی و آزاد خیالی سے انھیں دور کا بھی واسطہ نہ تھا بلکہ نویں صدی عیسوی کے آغاز میں "مذہبی جبر و استبداد" کے نامبارک واقعے کے پس پشت انھیں کا ہاتھ تھا کچھ عرصہ بعد یہ حقیقت بھی کھل گئی کہ جہاں تک دوسرے مذاہب کا تعلق ہے یہ لوگ اسلام کے پرجوش داعی و مبلغ تھے"۔ W. Montgomery Watt: Islamic Philosophy and Theology, (Islamic Surveys No. 1), The Edinburgh Univ, Press 1962 p. 58

اس اقتباس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ مستشرقین کی طرف سے پہلے معتزلہ کی ثناخوانی اور بعد میں ان سے بیزاری کے حقیقی محرکات کیا رہے ہیں۔ علاوہ دیگر اسباب کے اس طرح کے معاملات میں ایک فیصلہ کن عامل ان لوگوں کا مشنری جذبہ بھی رہا ہے۔ مستشرقین میں سے اکثر کا تعلق یہودی یا عیسائی مشنریوں سے رہا ہے چنانچہ اسلام کی تاریخ میں جن افراد یا تحریکات کے بارے میں خیال کیا گیا کہ ان کے رجحانات اسلامی عقائد و افکار سے متصادم ہوتے ہیں یا اسلامی تعلیمات کے سرچشموں - قرآن و سنت - سے دور لیجاتے ہیں ان کو "روشن خیال" قرار دیکر ان کی مدح میں قصیدے پڑھے جانے لگے۔ مگر جیسے ہی یہ احساس ہوا کہ یہ افراد و تحریکات بھی بنیادی طور سے مسلم تھیں یا اسلامی ذہن رکھتی تھیں اور دوسرے مسلمانوں میں اور ان میں اسلامی اور مخالف اسلام تحریکات کا مزعومہ فرق نہ تھا تو ان سے یک گونہ بُعد پیدا ہو گیا اور اگر کہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ان افراد و تحریکات کا رویہ عیسائیت یا یہودیت کی طرف جارحانہ یا مخالفانہ تھا تو ان پر تبرا بھی پڑھ دیا گیا۔ مستشرقین موضوعیت کے تمام بلند بانگ دعووں کے باوجود اپنے مشنری پس منظر اور مذہبی خیالات کے اثرات سے آج تک آزاد نہیں ہو سکے ہیں (دیگر مذاہب نیز عیسائیت و یہودیت پر معتزلہ کے رد کا ایک مکمل نمونہ قاضی عبدالجبار اسد آبادی کی کتاب 'المغنی فی ابواب التوحید والعدل' کا پانچواں حصہ ہے۔ ۴۰۰ صفحے کی یہ کتاب اسی موضوع کے لئے وقف ہے)

معتزلہ اپنے خیالات کی صحت اور دوسرے لوگوں کے افکار کے بطلان پر اصرار تھا بلکہ اہل سنت کی مخالفت میں تو وہ اس حد کو پہونچ گئے تھے کہ معتزلہ ان کی شہادت قبول کرتے تھے بلکہ ان کی تکفیر کرتے تھے، بلکہ ابن الراوندی کا کہنا ہے کہ 'المردار' نے قدریہ وتشبیہ پر ایک کتاب تصنیف کی جس میں روئے زمین کے تمام لوگوں کی تکفیر کردی۔[۲۲۲] الفوطی غیر معتزلی خیالات کے پیرووں کے قتل کو جائز کہتا تھا، ان کے خون کو حلال بتاتا اور ان کے اموال کا حصول چوری اور غصب کے ذریعہ جائز سمجھتا تھا۔ دلیل یہ تھی کہ یہ سب کافر ہیں[۲۲۳]۔ اس طرح کے طرز عمل نے لوگوں کو معتزلہ کی طرف سے سخت متوحش اور متنفر کردیا تھا۔ المتوکل کے برسر اقتدار آنے کے بعد جب حکومت کی نظران سے پھر گئی اور انھوں نے جس حربے کو دوسروں کے خلاف استعمال کیا تھا وہ خود ان کے خلاف استعمال ہونے لگا تو اس وقت دوسری ساری سماجی قوتیں بھی جو معتزلہ کے خلاف اپنے ردعمل کے لئے مناسب وقت اور موقع کی تلاش میں تھیں پوری طاقت سے معتزلہ کے خلاف صف آرا ہوگئیں۔ عوام بیزار تھے ہی، حنابلہ اور محدثین نے جو "المحنۃ" کے خاص طور پر تختۂ مشق بنے تھے اب اپنی پوری قوت اعتزال کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے میں صرف کردی، شیعہ اپنی جگہ پر اعتزال کے مخالف تھے ہی وہ اپنی جگہ اس کے رد کی پوری کوشش کررہے تھے۔

ان خارجی قوتوں کے حملوں کے علاوہ خود معتزلہ کے اصول ان کی بیخ کنی کا باعث بن رہے تھے۔ حریت فکر و آزادی رائے پر ضرورت سے زیادہ زور دینے کے نتیجے میں فکری ونوعیت نے سر ابھارا اور بنیادی اور اصولی اختلافات نے داخلی طور پر معتزلہ میں سخت ترین تفرق وانتشار برپا کردیا۔ معتزلہ بائیس[۲۲۴] فرقوں میں تقسیم ہوگئے جو آپس میں دست وگریباں تھے۔ ان میں جغرافیائی بنیادوں پر بھی تقسیم عمل میں آئی اور دو رقیب مدرسہ ہائے فکر - بغدادی و بصری - وجود میں آگئے۔ ان مکاتب فکر میں اس قدر شدید اختلافات اور جنگ و جدل رہتی

---

۲۲۲ الانتصار ص ۹۰ ۲۲۳ الملل والنحل للشہرستانی ۱: ۸۰؛ الانتصار ص ۶۲ ۲۲۴ ابن الراوندی نے "فضیحۃ المعتزلۃ" لکھ کر ایک ہلچل مچادی تھی ۲۲۵ اعتزال کی ابتدا بصرے میں ہوئی۔ اس کے بعد بغداد میں پھیلا پھر دنیا کے دوسرے گوشوں میں۔ تاہم یہ دونوں مقامات اعتزال کے بڑے مرکز رہے۔ بصری مدرسۂ فکر سے تعلق رکھنے والے معتزلیوں میں خاص نام یہ آتے ہیں:- واصل بن عطا (م ۱۳۱ھ) عمرو بن عبید (م ۱۴۴ھ)۔ ابو الہذیل علاف (م ۲۳۵ھ)۔ ابراہیم النظام (م ۲۳۱ھ)۔ علی الاسواری (معاصر نظام) معمر بن عباد السلمی (م ۲۲۰ھ)۔ ہشام الفوطی (م بین ۲۰۰-۲۱۸ھ) عباد بن سلیمان (م ۲۵۰ھ)۔ عمرو بن بحر الجاحظ (م ۲۵۶ھ)۔ ابو یعقوب الشحام (م بین ۲۲۹-۲۳۳ھ)۔ ابو علی بن عبد الوہاب بن الجبائی (م ۲۳۵ھ) ابو ہاشم عبد السلام بن محمد الجبائی (م ۳۲۱ھ)۔ بغدادی شاخ کے اہم نام یہ ہیں:- بشر بن المعتمر بانی فرع بغداد (م ۲۱۰ھ) ابو موسیٰ المردار (م ۲۲۶ھ) جعفر بن حرب (م ۲۳۶ھ) جعفر بن مبشر (م ۲۳۴ھ)۔ ثمامۃ بن اشرس (م ۲۱۳ھ)۔ ابو الحسین الخیاط (م ۲۹۰ھ)۔ ابو القاسم بن محمد البلخی الکعبی (م ۳۱۹ھ) محمد بن عبد اللہ الاسکافی (م ۲۴۰ھ)۔ بغدادی معتزلہ کا نبوت وامامت کے بارے میں بصری معتزلہ سے اختلاف ہے۔ بغدادیوں میں بعض ایسے ہیں جو روافض کی طرف میلان رکھتے ہیں اور بعض خوارج کی طرف۔ جبائی اور ابو ہاشم امامت کے بارے میں مسلک اہل سنت سے موافقت رکھتے ہیں اور اس کے قائل ہیں کہ امامت کی بنیاد انتخاب ہے اور خلفاء اربعہ میں فضیلت کی وہی ترتیب ہے جو ان کی خلافت میں (الملل ۱/ ۱۳۰ طبع ۱۳۸۷ھ/ ۱۹۶۸ء)

تھی کہ ابن قتیبہ نے معتزلہ کو طعنہ دیا تھا کہ ان میں آپس میں اتنا اختلاف ہے کہ ان کے دو سربراہ بھی کسی ایک دینی مسئلہ پر متفق نہیں ہیں[۴۶]۔

اسی پر بس نہ تھا۔ لامرکزیت اور انتشار اس حد کو پہونچ چکے تھے کہ معتزلہ میں اندرونی طور پر ایک دوسرے کی تکفیر کا ایک غیر مختتم سلسلہ چل پڑا تھا۔ بصری معتزلہ بغدادی معتزلہ کو کافر بتاتے تھے اور بغدادی بصریوں کو[۴۷]۔ عبدالقاہر البغدادی نے اس ہنگامہ تکفیر کی بہت سی مثالیں دی ہیں جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں:-

ابوالہذیل العلاف نے اپنے شاگرد نظام کے رد میں ایک کتاب "الرد علی النظام" تصنیف کی اور اس میں نظام کی تکفیر کی۔ اس کے علاوہ اعراض اور جزء لا یتجزأ کے بارے میں بھی اپنی دوسری کتابوں میں اس کی تکفیر کی۔ جعفر بن حرب نے بھی نظام کی تکفیر کی اور جزء لا یتجزأ کا اثبات کیا۔ اس کے علاوہ جبائی نے متولدات کے مسئلے میں نظام کو کافر بتایا۔ الاسکافی نے بھی اپنی کتابوں میں اس کے بہت سے مسائل کی بنا پر اس کی تکفیر کی[۴۸]۔ جعفر بن حرب نے اپنی کتاب "توبیخ ابی الہذیل" میں اپنے استاد العلاف کی تکفیر کی اور کہا کہ اس کے اقوال دہریت کی طرف لے جاتے ہیں[۴۹]۔ المردار نے ابوالہذیل کے فضائح میں ایک ضخیم کتاب لکھی۔ خود جبائی نے ابوالہذیل کا رد کیا اور مخلوق کے بارے میں اس کی تکفیر کی۔ کعبی نے ایک کتاب لکھی اور اس میں اپنے استاد خیاط اور تمام معتزلہ کی اس بنیاد پر تکفیر کی کہ وہ اخبار احاد کی حجیت کے قائل نہیں[۵۰]۔ عبدالسلام جبائی کی تکفیر عام معتزلہ اس کے مسلک عقوبت کی بنا پر کیا کرتے تھے[۵۱] اور الاسکافی کو اس لیے کافر بتاتے تھے کہ وہ یہ کہتا ہے کہ باری تعالیٰ اطفال و مجانین پر ظلم کرنے پر تو قادر ہے مگر عقلاء پر ظلم کی قدرت سے متصف نہیں[۵۲]۔ بشر بن المعتمر کو اس لیے کافر بتایا جاتا تھا کہ وہ نظریہ "لطف" کا قائل ہے[۵۳]۔ البغدادی نے لکھا ہے کہ ایک تیرہ معتزلہ کے سات سربرآوردہ لوگ ایک مجلس میں جمع ہوئے اور مسئلہ "قدرۃ اللہ علی الظلم" پر باہم بحث کے نتیجے میں ہر ایک نے دوسرے کی تکفیر کی[۵۴]۔ ابن الراوندی روایت کرتا ہے کہ معتزلہ کی ایک کثیر تعداد نظام، بشر اور جعفر بن مبشر کی اس بنا پر تکفیر کرتی ہے ... کہ ... یہ کے قائل ہیں کہ قرآن مجید میں جو کچھ ہے وہ مصحف میں مجازی طور پر کلام اللہ ہے ... حقیقت ... کہ کسی انسان نے اللہ کے کلام کو نہیں سنا[۵۵]۔

داخلی اختلاف و انتشار کے نتیجے میں بعض اکابر معتزلہ نے اپنے آپ کو معتزلہ سے علیحدہ کر لیا۔ سب سے

---

[۴۶] تاویل مختلف الحدیث ص ۱۷-۱۹

[۴۷] الفرق بین الفرق ص ۱۶۷ [۴۸] ایضاً ص ۱۱۵ [۴۹] ایضاً ص ۱۰۲

[۵۰] ایضاً ص ۱۰۹ [۵۱] ایضاً ص ۱۷۱ [۵۲] ایضاً ص ۱۵۵ [۵۳] ایضاً ص ۱۴۲ [illegible]

[۵۴] ایضاً ص ۱۹۵ و ما بعد [۵۵] الانتصار ص ۴۲

پہلے بشار بن برد شاعر (م ۱۶۸ھ) علیحدہ ہوا۔ بشار پہلے واصل بن عطار کے عقیدتمندوں میں تھا اور اس کی بہت تعریف و توصیف کرتا تھا، پھر مٹی پر آگ کی فضیلت کے بارے میں اس کا مخالف ہوگیا اور اس کی ہجو لکھی[156]۔ اس کے بعد فضل الحذّار نے علیحدگی اختیار کی۔ خیاط بتاتا ہے کہ الحذّار معتزلی اور زندیق تھا۔ جب اس نے مسلک حق کو ترک کر دیا تو معتزلہ نے اس سے مقاطعہ کر لیا اور اپنی مجلسوں میں اس کے داخلے پر پابندی لگا دی۔ پھر جب ابن الحائط سابق معتزلی نے معتزلہ کی مخالفت شروع کی تو اس سے بھی مقاطعہ کیا گیا اور اس کے بارے میں اتنا سخت رویہ اختیار کیا گیا کہ واثق بالله کو اس کے الحاد کی اطلاع دی گئی جس نے قاضی ابن ابی دواد کو حکم دیا کہ تحقیق کر کے اسے سزا دی جائے مگر اس کارروائی سے پہلے ہی ابن الحائط کا انتقال ہوگیا[157]۔ سعید بن حمید البغدادی الکاتب المشہور کے بارے میں اصفہانی نے بتایا ہے کہ اس کا باپ ایک سربرآوردہ معتزلی تھا مگر احمد بن ابی دواد سے بعض اعتقادی معاملات میں اس کی مخالفت ہوگئی۔ چنانچہ ابن ابی دواد نے معتصم سے اس کے شعوبی اور زندیق ہونے کی شکایت کر کے اسے قید کرا دیا[158]۔

اس اختلال و انتشار میں اس وقت اور اضافہ ہوگیا جب سیاسی اقتدار معتزلہ کے ہاتھ سے نکل گیا۔ اعتزال سے وابستہ متعدد لوگ اپنی گردن سے اعتزال کا قلادہ نکال کر خود معتزلہ کے خلاف صف آرا ہوگئے۔ مثلاً ابو عیسیٰ الوراق (م ۲۴۷ھ) معتزلہ سے قطع تعلق کر کے شیعوں میں شامل ہوگیا[159]۔ ابوالحسین احمد بن الراوندی[160] (۲۱۵-۲۹۸ھ) نے بھی اعتزال ترک کر کے شیعیت اختیار کر لی اور شیعیت کی حمایت میں ایک کتاب "الامامة" تصنیف کی اور معتزلہ کا رد لکھا[161]۔ راوندی علم کلام کے ماہرین میں سے تھا اور اپنے زمانے کے اونچے درجے کے متکلمین سے اس کا مباحثہ و مناظرہ رہتا تھا[162]۔ عباسی نے ابوالقاسم المعتزلی کی کتاب "محاسن خراسان" سے نقل کیا ہے کہ ابن الراوندی کے زمانہ میں علم کلام کے اصول و دقائق کی واقفیت اور اس فن میں مہارت رکھنے والا اس سے بڑھ کر کوئی دوسرا نہ تھا[163]۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ کے لئے اس کی حیثیت گھر کے بھیدی کی تھی۔ اور اعتزال کی بیخ کنی کرنے والوں میں امام اشعری کے بعد اسی کا نام لیا جا سکتا ہے۔ شیعیت کی طرف سے معتزلہ کو شروع ہی سے خطرے کا احساس تھا۔ جاحظ (م ۲۵۵ھ) نے جو اپنے وقت کا سربرآوردہ معتزلی تھا ایک کتاب "فضیلة المعتزلة" لکھی تھی جس میں معتزلہ کی تعریف و توصیف اور شیعوں کی تنقیص و تردید کی تھی۔ اس کتاب کے رد میں ابن الراوندی نے "فضیحة المعتزلة" لکھی

---

[156] البیان والتبیین ۱:۸
[157] الانتصار ص ۱۴۹
[158] الاغانی ۲:۱۷
[159] الانتصار ص ۱۵۲
[160] راوندی کے حالات کے لیے دیکھیے: مقدمۂ الانتصار ۳۴
[161] الانتصار ص ۱۰۱-۱۰۲
[162] وفیات الاعیان ۱:۲۰
[163] معاہد التنصیص ۱:۷۲ فما بعدہا۔

جس نے ایک ہنگامہ برپا کر دیا۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ داخلی انتشار اور خارجی حملے دونوں معتزلہ میں اتفاق و اتحاد کا احساس جگانے میں ناکام رہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابو علی الجُبّائی (۳۰۳ھ) اور اس کے بیٹے ابو ہاشم (۳۲۱ھ) نے جو بصری معتزلیوں کے آخری دور کی اہم ترین شخصیتوں میں سے ہیں، متعدد کلامی مسائل میں معتزلہ کے درمیان سخت ترین نزاع برپا کر رکھا ہے[163]۔

چوتھی صدی ہجری اور شیعیت و اعتزال

اعتزال کا زوال مذکورہ حالات میں قطعاً غیر متوقع نہ تھا، تاہم سیاسی زوال کے باوجود فکری طور پر اس کا کچھ نہ کچھ بھرم باقی تھا۔ چوتھی صدی ہجری اسلام کی فکری تاریخ میں متعدد اعتبارات سے خاص اہمیت رکھتی ہے۔ اس صدی کے اوائل میں امام اشعری[164] (۲۶۰-۳۳۰ھ) نے اعتزال پر فکری رخ سے کاری ضرب لگائی اور اس کی بالادستی کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا[165]۔ اس طرح اعتزال کا زوال اپنی تکمیل کو پہونچ گیا۔ اسی صدی کے اواخر میں اعتزال جس نے اب تک شیعیت سے حریفانہ ٹکر لی تھی، اشعریت سے شکست کھانے کے بعد شیعیت کا حلیف بن گیا[166]۔ معتزلہ نے اپنے گرتے اقتدار کو

---

[163] الملل والنحل للشہرستانی ۱: ۸۵-۸۸

[164] علی بن اسماعیل الاشعری الیمانی البصری، ابو الحسن، امام اہل سنت۔ امام اشعری نے ابو علی الجبائی امام المعتزلہ کے زیر سایہ پرورش پائی تھی اور جبائی ہی کے شاگرد بھی تھے۔ اشعری کی والدہ ابو علی الجبائی کے نکاح میں تھیں۔ ۳۰۰ھ کے قریب اشعری اعتزال سے بدظن ہو کر اہل السنۃ کے حامی ہو گئے اور اشعریت کے مدرسہ فکر کی بنا ڈالی۔ بصرہ میں پیدا ہوئے بغداد میں وفات پائی۔ وفیات الأعیان ۱: ۳۲۶؛ تاریخ بغداد ۱۱: ۳۴۶؛ شذرات الذہب ۲: ۳۰۳؛ معجم المؤلفین ۷: ۳۵

[165] ابن خلکان کا کہنا ہے "وکانت المعتزلۃ قد رفعوا رؤسہم حتی اظہر اللہ الاشعری فحجرہم فی اقماع السمسم" وفیات الأعیان ۱: ۵۸۶

[166] معتزلہ شروع ہی سے شیعوں کے سخت مخالف رہے۔ خیاط کا کہنا ہے "ان الرفض مشتمل علی اجناس من الکفر لا یشتمل علیہ مذہب فرقۃ من فرق الامۃ" (الانتصار ص ۱۰۲)۔ چنانچہ معتزلہ اور شیعہ میں سخت مناظرے ہوئے، ان میں بعض کی تفصیل "الانتصار" (ص ۹۹، ۱۴۲ وغیرہ) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ یہ مناظرے وہ ہیں جن میں اکابر معتزلہ مثلاً علی الاسواری، ابو الہذیل العلاف وغیرہ نے حصہ لیا۔ جاحظ نے ایک کتاب لکھی جس میں شیعوں کے اقوال پیش کر کے ان کا تفصیلی رد کیا اور یہ بتایا کہ شیعوں میں وہ خرابیاں پائی جاتی ہیں جو اہل اسلام کے کسی فرقے میں نہ ملیں گی (الانتصار ۱۵۶-۱۵۷)۔ خیاط نے خود ابو حفص الحداد اور ابو عیسیٰ الوراق کی کتابوں کی تردید کی (الانتصار ص ۹۶-۹۷)۔ ابن الراوندی شیعی کی کتابوں کی تردید کے لئے ابو علی الجبائی، خیاط اور زبیری نے کتابیں لکھیں (الفہرست والاول ص ۵۲)۔ ان سارے واقعات سے معتزلہ اور شیعہ کی مخاصمت کا کچھ اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

[167] ذہبی نے میزان الاعتدال (۲: ۲۳۵) میں بتایا ہے کہ روافض و اعتزال نے ۳۷۰ھ کے قریب ایک دوسرے کی ہمنوائی اختیار کی۔

سہارا دینے اور اپنے آپ کو باقی رکھنے کے لئے وہی صورت ایک مرتبہ پھر اختیار کی جو وہ پہلے کر چکے تھے یعنی کسی برسر اقتدار طبقے کی ہمدردیاں جیت لینا اور اسکے سایۂ عاطفت میں آ کر اپنے تحفظ و بقا کی ضمانت حاصل کرنا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب حقیقی سیاسی اقتدار بنی بویہ (۳۲۴-۴۴۷ھ) کے ہاتھوں میں منتقل ہو چکا تھا جو مذہباً شیعہ اور نسلاً فارسی تھے[۱۱۹]۔ عباسی خلیفہ کی حیثیت انکے سامنے کٹھ پتلی سے زیادہ نہ تھی۔ معتزلہ کو اسی میں خیریت نظر آئی کہ وہ شیعی بنی بویہ کی حمایت میں آ جائیں، چنانچہ اعتزال اور شیعیت ایک طویل عرصے کی جنگ کے بعد آل بویہ کے سایہ حکومت میں ایک دوسرے کے گلے مل گئے۔ اعتزال کے اثرات ان علاقوں سے بالکلیہ ختم ہو جانے یا بے حد کمزور پڑ جانے کے بعد جو اہل سنت کے زیر اقتدار تھے، ان علاقوں میں بڑھنے لگے جو شیعی بویہی فرماں رواؤں کے ہاتھ میں تھے۔ بصرے اور بغداد وغیرہ سے پسپا ہونے کے بعد اعتزال خلافت اسلامیہ کے مشرقی حصوں میں بنی بویہ کے زیر سایہ پروان چڑھنے لگا۔ عراق، خراسان اور ماوراء النہر میں اعتزال دولت بویہیہ کی سرپرستی میں پھیلا[۱۲۰]۔ ان علاقوں میں بے شمار مشاہیر علماء و فقہاء نے اعتزال اختیار کر لیا[۱۲۱]۔ دولت بویہیہ کا امیر بر اہ امیر عضد الدولہ (م ۳۷۲ھ) خود معتزلی المذہب تھا اور اعتزال و معتزلہ سے حد درجہ لگاؤ رکھتا تھا[۱۲۲]۔ مقدسی (۳۳۶-۳۹۱ھ) جس نے چوتھی صدی ہجری میں عالم اسلام کی سیاحت کی، لکھتا ہے کہ بلاد عجم کے اکثر شیعہ معتزلی ہیں اور ان کے تینوں مذاہب کے بیشتر فقہا اعتزال کی طرف رجحان رکھتے ہیں[۱۲۳]۔ رے کے عوام اعتزال اور خصوصاً خلق قرآن کے بارے میں سخت غلو رکھتے ہیں اور اس سلسلے میں جنگ و جدل برپا کرنے میں بھی انھیں باک نہیں[۱۲۴]۔ خوزستان کے زیادہ تر باشندے معتزلی تھے[۱۲۵]۔ نیز اس کا مشاہدہ ہے کہ عمان، صعدہ، سرمات اور بحرین کے سارے شیعہ معتزلی ہیں[۱۲۶]۔ عراق کے شمالی حصہ کے شیعہ بھی معتزلی تھے[۱۲۷]۔ رامہرمز میں بھی اعتزال کی گرم بازاری ہے[۱۲۸]۔ مقدسی بتاتا

---

۱۱۹ بنو بویہ نے اپنے دور اقتدار میں شیعیت کو کافی فروغ دیا اور بہت سی شیعی رسمیں علی الاعلان جاری کیں جن میں ایک یہ بھی تھی کہ عشرہ محرم کو سرکاری طور پر یوم ماتم قرار دیا گیا۔

۱۲۰ الخطط للمقریزی ۲: ۱۸۴؛ الصواعق المرسلہ ۲: ۸۳

۱۲۱ معتزلہ کے علاوہ غالی شیعی فرقوں مثلاً قرامطہ اور باطنیہ نیز کرامیہ اور خوارج کے مسالک کو بھی فروغ نصیب ہوا مملکت بویہیہ کا کوئی علاقہ ایسا نہ رہا جو ان میں سے متعدد فرقوں کے پیرووں سے خالی ہو: الخطط للمقریزی ۲: ۱۸۴

۱۲۲ احسن التقاسیم ص ۴۳۹؛ عضد الدولہ کو معتزلہ سے کتنا قرب تھا اور اعتزال سے کتنی محبت تھی اس کے لیے دیکھیے تجارب الامم ۶: ۴۰۸

۱۲۳ احسن التقاسیم ص ۴۳۹ ۱۲۴ ایضاً ص ۳۹۵، ۳۹۶

۱۲۵ ایضاً ص ۴۱۵ ۱۲۶ احسن التقاسیم ص ۹۶ ۱۲۷ ایضاً ص ۱۲۶/۱۳۲

۱۲۸ ایضاً ص ۴۱۳، رامہرمز میں مقدسی کی ملاقات ایک ایسے استاد سے ہوئی تھی جو معتزلہ کے مذہب پر علم کلام کا درس دیتا تھا۔

ہے کہ ان مذکورہ علاقوں کے برخلاف جن مقامات پر اہل سنت کا غلبہ ہے وہاں معتزلہ بہت ہی کم ہیں شام میں معتزلہ انتہائی اقلیت میں ہیں اور جو ہیں بھی وہ پوشیدہ ہیں کیوں کہ شام اہل سنت کے زیر اثر ہے[79]۔ اندلس میں معتزلیوں کا نام و نشان نہیں کیوں کہ وہاں کے باشندے مالکی المذہب ہیں اور معتزلہ اور شیعہ کے شدید ترین مخالف[80]۔ غرض کہ معتزلہ کا غلبہ صرف ان مقامات اور علاقوں میں تھا جہاں شیعہ غالب تھے مثلاً فارس، عراق اور یمن۔

حقیقی طاقت اور واقعی عروج معتزلہ کو صاحب بن عباد (۳۲۶-۳۸۵ھ) کے دور میں حاصل ہوا جب کہ وہ امیر فخر الدولہ بویہی کا وزیر تھا۔ صاحب بن عباد مسلسل اٹھارہ سال تک (۳۶۷-۳۸۵ھ) وزیر رہا۔ وہ دولت بنو بویہ کے سیاہ و سفید کا مالک تھا[81][82]۔ صاحب بن عباد اعتزال کے حق میں دوسرا ابن ابی دواد ثابت ہوا۔ اعتزال اسے اپنے باپ سے ورثے میں ملا تھا اور اس کے بارے میں اسے انتہائی غلو تھا[83]۔ اس نے اعتزال کی نشر و اشاعت[84] مخالف قوتوں کے توڑ کے لئے ترغیب و ترہیب کے سارے ذرائع استعمال کئے اور اعلیٰ پیمانہ پر اس کی تبلیغ کی[85]۔ صاحب کے دور میں معتزلہ کو بہت ترقی ہوئی انھوں نے اپنی کھوئی ہوئی قوت ایک مرتبہ پھر حاصل کرلی۔ معتزلی حکومت کے اونچے اونچے عہدوں

---

[79] احسن التقاسیم ۱۷۹ [80] ایضاً ص ۲۳۶

[81] ابو القاسم اسماعیل بن عبّاد بن العباس الطالقانی، المعروف بالصاحب (لانه صحب ابا الفضل ابن العمید) کافی الکفاۃ، ابو القاسم کاتب، ادیب اور سیاست داں۔ حالات کے لئے دیکھیے: وفیات الاعیان ۱: ۹۳؛ معجم الادباء ۶: ۱۹۸؛ لسان المیزان ۱: ۴۱۳؛ اعیان الشیعۃ ۱۱: ۳۲۲؛ نیز معجم المؤلفین ۲: ۲۷۴

[82] معجم الادباء ۶: ۲۵۱؛ صاحب بن عبّاد کی بے پناہ قوت و شوکت کی کچھ تفصیل معجم الادباء ۶: ۲۴۵-۲۴۷ میں ملتی ہے

[83] معجم الادباء ۶: ۱۷۲

[84] معجم الادباء (۶: ۲۸۶) میں صاحب بن عباد کا ایک خط نقل کیا گیا ہے جس کی عبارت ہے "من نظر لدینه نظرنا لدنیاه، فان آثرت العدل والتوحید، بسطنا لك الفضل والتمهید، وان اقمت علی الجبر فلیس لکسرك من جبر" (مقابلہ کیجیے: احمد بن ابی دواد کا خط تاریخ بغداد ۴: ۱۵۱)؛ اعتزال قبول کرنے کے لئے حکومت کے مناصب کا جو لالچ دیا جاتا تھا اس کے لئے دیکھیے، طبقات الشافعیہ ۲: ۲۴۲؛ مال و دولت اور جاہ و منصب کی ان ترغیبات نے بہت سے لوگوں کے قدموں کو متزلزل کردیا دیکھیے: معجم الادباء ۶: ۲۴۵؛ اعتزال کے مخالفین کو جو دھمکیاں دی جاتی تھیں، ان کا ایک نمونہ ملاحظہ ہو: "قال مرة لاحدهم فی مجلس الاستقبال: ما کان عندی انك تقدم علی ما اقدمت علیه وتتمادی فی عنادك لاهل العدل والتوحید الی ما انتهیت الیه، ولی معاد ان شاء الله نهار له لیل ولیل یعقبه لیل وثبور به ویل وتطرین فی معه سیل وسیعلم الکفار لمن عقبی الدار" معجم الادباء ۶: ۱۹۰

فائز ہوئے[85]۔ اس کے ساتھ ان کے بڑے بڑے حلقہ ہائے درس مرکزی مقامات پر قائم ہوگئے[86]۔

معلوم ہوتا ہے کہ دورِ گذشتہ کے داخلی اختلاف و انتشار کو اب اگر خود معتزلہ نے کچھ محسوس کر لیا تھا اور اس کے نتیجے میں اعتزال کو جو دھکا پہونچا ابن نے ان کی آنکھیں کھول دی تھیں چنانچہ اندرونی اختلافات کی شدت اور کثرت میں کچھ کمی آچکی تھی۔ اپنے ہم مسلکوں کی حمایت کے لیے اب معتزلی مشہور ہو چکے تھے اور "اعتداد المعتزلی بالمعتزلی" ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا تھا[87]۔ تاہم اپنے مسلک کے بارے میں ان کی عصبیت میں کمی ہونے کے بجائے اضافہ ہی ہوا تھا۔ اعتزال کا علی الاعلان اظہار کیا جاتا اور اس پر فخر کیا جاتا۔ ابو بکر محمد الکندی المصری (م ۳۵۰ھ) مصر کے بازاروں میں اعتزال کی سرگرم وکالت کرتا تھا[88]۔ محمد بن وشاح الزینی (م ۳۲۲ھ) کہتا تھا "انا معتزلی بن معتزلی"[89]۔ ابو یوسف عبدالسلام القزوینی (۳۹۳-۴۸۸ھ) کو اعتزال کے بارے میں اس قدر اصرار تھا کہ نظام الملک سلجوقی وزیر کے یہاں حاضری دیتے وقت جو اشعری تھا ان الفاظ سے اجازت طلب کرتا تھا کہ کہو ابو یوسف القزوینی المعتزلی آیا ہے[90]۔ معتزلہ سیاسی اقتدار حاصل کر کے اپنے مخالفین کا سختی سے رد کرنے لگے تھے۔ احمد بن یوسف البہلول (م ۳۷۸ھ) اعتزال کا زبردست داعی تھا[91]۔ ابو مسلم محمد بن بحر اصفہانی (م ۴۵۹ھ) غالی معتزلی تھا[92]۔ ابو الفتح منصور بن محمد التمیمی (م ۴۴۲ھ) اشاعرہ کے رد میں کتابیں لکھا کرتا تھا[93]۔

---

[85] مثال کے طور پر قضاءت کے سب اونچے عہدے معتزلہ کے قبضے میں تھے مثلاً ابو محمد عبداللہ بن معروف معتزلی (م ۳۸۱ھ) دولت عباسیہ کا قاضی القضاۃ تھا (تاریخ الکامل لابن الاثیر ۹: ۴۰؛ میزان الاعتدال ۲: ۴۹)؛ قاضی عبدالجبار احمد بن عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۴ھ) رے اور اس کے ملحقہ علاقوں کا قاضی القضاۃ اور اس دور میں صاحب بن عباد کے بعد سب سے بڑا معتزلی تھا۔ یہ آخری بڑا نام ہے جو معتزلہ کے صاحب فکر لوگوں میں آتا ہے۔ "المغنی فی ابواب التوحید والعدل" جو اس کی تصنیف ہے معتزلی عقائد پر بے نظیر کتابوں میں ہے۔ معتزلہ اسے قاضی القضاۃ کہتے ہیں اور جب مطلقاً اس لفظ کا استعمال ہو تو اس سے مراد عبدالجبار ہی ہوتا ہے (طبقات الشافعیۃ ۳: ۲۱۹ فمابعد؛ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۹: ۲۳۵)؛ اقضی القضاۃ ابو الحسن علی الماوردی (م ۴۵۰ھ) جن کی "الاحکام السلطانیۃ" مشہور کتاب ہے اور جو کہ معتزلی رجحانات کے حامل کہے جاتے ہیں (طبقات ۳: ۳۰۳ فمابعد؛ میزان الاعتدال ۲: ۲۳۰)؛ قاضی علی بن محمد التنوخی م ۳۴۲ھ (میزان الاعتدال ۲: ۲۳۷)؛ علی بن سعید الاصطخری م ۴۰۴ھ (تاریخ الکامل لابن الاثیر ۹: ۱۷۲) وغیرہ

[86] ان میں درس کے یہ دو حلقے بہت مشہور تھے: ابو الحسین محمد بن طیب البصری (م ۴۳۶ھ) کا حلقہ بغداد میں (شذرات الذہب ۳: ۲۵۹) اور حسین بن رجاء الدہان (م ۴۴۷ھ) کا حلقہ درس (بغیۃ الوعاۃ ص ۲۲۹) وغیرہ

[87] رسائل الخوارزمی ص ۳۰
[88] بغیۃ الوعاۃ ص ۱۰۸
[89] میزان الاعتدال ۳: ۱۴۵
[90] طبقات الشافعیۃ ۳: ۲۳۰
[91] میزان الاعتدال ۱: ۷۸
[92] بغیۃ الوعاۃ ص ۸۰
[93] بغیۃ الوعاۃ ص ۲۹۸

آل بویہ کے اقتدار میں ضعف کے ساتھ ساتھ معتزلہ کا ستارہ بھی گردش میں آیا[۹۵]۔ عباسی خلیفہ القادر باللہ (۳۸۱ - ۴۲۲ھ) نے اس زمانہ میں ایک کتاب تصنیف کی جس میں فضائل صحابہؓ کا ذکر اہل حدیث کی ترتیب کے موافق کیا اور معتزلہ اور خلق قرآن کے قائلین کی تکفیر کی[۹۶]۔ دمیری بتاتا ہے کہ اس کتاب میں نہ صرف معتزلہ بلکہ شیعہ کی بھی تردید و تنقید کی گئی تھی[۹۷]۔ بنو بویہ کے زوال کے ساتھ محمود غزنوی (۳۶۱ - ۴۲۱ھ) کا ستارہ عروج پر آیا۔ ۳۸۹ھ میں خراسان پر محمود کا علم لہرایا اور ۳۹۳ھ میں سجستان بھی اس کے زیر نگیں ہو گیا[۹۸]۔ ۴۲۰ھ میں اس نے رے پر حملہ کر کے اسے بویہی امیر مجد الدولہ بن فخر الدولہ کے ہاتھ سے چھین لیا[۹۹] اور آل بویہ کا زوال مکمل ہو گیا۔ محمود سنی اور شافعی تھا[۱۰۰]۔ اس نے معتزلہ کو رے سے خراسان کی طرف دھکیل دیا۔ اس سیاسی کش مکش میں معتزلہ کے کتنے ہی کتب خانے برباد ہو گئے[۱۰۱]۔

یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ اعتزال اور شیعیت دونوں کے لئے یہ کیسے ممکن ہوا کہ اتنے شدید اختلافات کے بعد ایک دوسرے کے ہم نوا اور حامی و ناصر ہو جائیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر تاریخ کے آئینے میں شیعی معتزلی اختلافات کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ دونوں فریقوں کے یہاں اس طرح کی گنجائش تھی کہ باوجود اختلافات کے ہم آہنگی کے نقاط موجود رہے۔ شیعہ باوجود مخالفت کے معتزلہ کی ذہنی برتری سے مرعوب رہے۔ چوتھی صدی ہجری تک شیعہ کا کوئی مخصوص علم الکلام نہ تھا[۱۰۲]۔ ظاہر ہے کہ یہ علمی تہی دستی ناقابل برداشت تھی۔ اہل سنت سے علم کلام کے اصول مستعار لینا شیعوں کے لئے ممکن نہ تھا۔ اجتہاد کو جو مقام شیعیت دیتی ہے اس کے پیش نظر یہ بات کہیں زیادہ قابل عمل تھی کہ انسانی عقل و فکر کی آزادی کے قائلین کے

---

[۹۴] احمد بن ابی دواد کی موت کی طرح صاحب بن عباد کی موت بھی معتزلہ کے لئے ایک بہت بڑا خسارہ ثابت ہوئی اور جس طرح احمد بن ابی دواد کی موت کے بعد اس کے فرزند کو باپ کے کیے کا کفارہ دینا پڑا تھا وہی صاحب بن عباد کی موت کے بعد ہوا۔ فخر الدولہ کے حکم سے صاحب کا تمام مال و املاک ضبط کر لیا گیا۔ اس کے دوستوں اور عزیزوں تک کی املاک ضبط کر لی گئیں اور صاحب نے جو کچھ ان کو دیا تھا سب ضبط کر لیا گیا۔ دیکھیے: تاریخ الکامل لابن الاثیر ۹: ۴۰۷؛ ذیل تجارب الامم ص ۲۶۲ فما بعدہا۔

[۹۵] تاریخ بغداد ۴: ۸۳؛ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۹: ۲۸۳

[۹۶] کتاب الحیوان الدمیری ۱: ۸۷

[۹۷] وفیات الاعیان ۲: ۱۲۴

[۹۸] شذرات الذہب ۳: ۲۲۱

[۹۹] تاریخ الکامل لابن الاثیر ۹: ۳۶۱

[۱۰۰] وفیات الاعیان ۲: ۱۲۹

[۱۰۱] تاریخ الکامل لابن الاثیر ۹: ۳۶۲

[۱۰۲] الحضارۃ الاسلامیہ فی القرن الرابع الہجری ۱: ۱۰۲

طرز پر علم کلام کو ڈھالا جائے۔ چنانچہ یہی ہوا کہ شیعوں نے علم کلام کے نہ صرف اصول بلکہ اسالیب سب ہی معتزلہ سے مستعار لیے حتیٰ کہ ابن بابویہ القمی نے، جو چوتھی صدی ہجری کے سب سے بڑے شیعی عالم ہیں، اپنی "کتاب العلل" میں معتزلہ کے ہی طریقے کی پیروی کی جو ہر چیز کی علت سے بحث کرتے ہیں۔ چنانچہ آدم میز کا کہنا ہے کہ شیعہ اپنے عقیدہ و مذہب کے لحاظ سے معتزلہ کے وارث ہیں[103]۔ اس خیال کی تائید مقدسی کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ مقدسی کو شمالی افریقہ کے فاطمی شیعوں کی کتابیں پڑھنے سے یہ معلوم ہوا کہ وہ اکثر اصولوں میں معتزلہ کی موافقت کرتے ہیں[104]۔ جاحظ نے اپنی کتاب "فضيلة المعتزلة" میں شیعوں پر جو حملے کیے اس وقت بھی شیعوں کی طرف داری میں جو شخص اٹھا یعنی ابن الراوندی، وہ بھی ایک سابق معتزلی ہی تھا۔ دوسری طرف شیعوں کو معتزلہ کے یہاں اس قسم کے مسالک اقوال ملتے تھے جس سے شیعیت کی نصرت و تائید ہوتی تھی، اور یہ واقعہ ہے کہ بعض سر برآوردہ معتزلی شیعی رجحانات رکھتے تھے۔ مثلاً نظام کے خیالات قطعی طور سے شیعی اثرات کی غمازی کرتے ہیں مثلاً قول امام معصوم ہی حجت ہوتا ہے۔ اجماع حجت شرعیہ نہیں، امامت نص اور تعیین پر مبنی ہے[105] وغیرہ۔ اخبار ماثورہ کے بارے میں معتزلہ جس سرد مہری کا برتاؤ کرتے تھے وہ فی الجملہ شیعیت سے انھیں قریب کر دیتا تھا[106]۔ اس کے علاوہ اکثر اوائل معتزلہ (مثلاً ابو جعفر الاسکافی جس کا ذکر خیاط نے اکابر معتزلہ میں کیا ہے) حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے شدید ترین حامیوں میں سے تھے[107]۔ مزید برآں اکثر معتزلہ کبار صحابہ مثلاً حضرت عمر و عثمان رضی اللہ عنہما پر الزام تراشیاں کیا کرتے تھے، اور حضرت عمرو بن العاصؓ، معاویہ بن ابی سفیانؓ اور ان کے حامیوں سے برأت کا اظہار کرتے تھے[108]۔ المردار اور جعفر بن مبشر تو اس حد کو پہونچے ہوئے تھے کہ حضرت عثمانؓ کی تفسیق کرتے تھے[109]۔ ابن الراوندی بتاتا ہے کہ متعدد ایسے معتزلی ہیں جو شیعی خیالات کے حامل ہیں، امامت علی کے شیعی عقیدے کا اثبات کرتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ حضرات جنہوں نے غیر جانبداری کا رویہ اختیار کیا اور حضرت علیؓ کی حمایت نہیں کی اپنے اس رویہ میں حق بجانب تھے اور یہ قطعی ممکن ہے کہ وہ لوگ اپنی اس کوتاہی

---

[103] الحضارة الاسلامية فی القرن الرابع الهجری ۱: ۱۰۲

[104] احسن التقاسیم ص ۲۳۸ — [105] الملل والنحل ۱: ۲۴

[106] "اہل سنت، خوارج، شیعہ، قدریہ تمام فرقے احادیث نبوی کو جو ثقہ راویوں سے منقول ہوں برابر قابل حجت سمجھتے رہے یہاں تک کہ پہلی صدی کے بعد متکلمین معتزلہ آئے اور انہوں نے اس اجماع کے خلاف کیا"۔ ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام ۱: ۱۱۴

[107] الانتصار ص ۱۰۔ نظام کے نزدیک خلافت علی کرم اللہ وجہہ منصوص ہے الملل ۱: ۸۲ (۱۹۴۷ء)

[108] خود نظام حضرت عمر و عثمان رضی اللہ عنہما کے بارے میں سخت دریدہ دہنی سے کام لیتا تھا۔ الملل ۱: ۸۲، ۸۴ (۱۹۴۷ء) نیز دیکھیے الانتصار ص ۹۰

[109] الانتصار ص ۹۸

کی بنا پر اہل ایمان کے زمرہ سے خارج ہو کر اہل نار میں داخل ہو گئے ہوں[110]۔

ایک عرصہ کی سخت مخالفت کے بعد جب اعتزال اور شیعیت نے ایک دوسرے کو گلے لگایا تو عالم یہ ہوا کہ دونوں ایسے گھل مل گئے گویا کبھی ایک دوسرے سے علیحدہ ہی نہ تھے۔ مقریزی تو یہاں تک لکھتا ہے کہ کوئی معتزلی ایسا نہیں ملتا جو رافضی نہ ہو[111]۔ زیدیہ یمن کے بارے میں وہ بتاتا ہے کہ سوائے امامت کے باقی تمام اصولوں میں معتزلہ کی موافقت کرتے ہیں[112]۔ شیعہ آج تک اعتزال پر قائم ہیں۔ شیخ قاسم الدمشقی کا کہنا ہے کہ آج معتزلہ - اہل سنت کی مانند - پیروؤں کی تعداد کے لحاظ سے دوسرے سارے

---

[110] الانتصار ص ۹۹ [111] الخطط ۲: ۱۶۹

[112] الخطط ۲: ۲۵۲؛ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے شیعی فرقوں کے مقابلے میں زیدیہ کو اعتزال سے کچھ زیادہ تعلق ہے۔ ان کے امام ابن المرتضی (م ۸۰۰ھ) نے معتزلہ کے بارے میں کتاب لکھی اور ان کی طرف سے دفاع کیا۔ شیخ مقبلی (م ۱۱۰۸ھ) جو ایک زیدی عالم تھا اور بعد میں زیدیہ سے علیحدہ ہو گیا اس کا کہنا ہے کہ "ان الزیدیة فی هذا الجیل من الیمن معتزلة فی کل الموارد الا فی شیٔ من مسائل الامامة وهی لتہ فقہیة"۔ السید الہادی بن ابراہیم الوزیر جو متعصب زیدیہ میں سے تھا معتزلہ کے بارے میں کہتا ہے "انہا فرقة واحدة بالتحقیق، اذلم یختلفوا فیما یوجب الاکفار والتفسیق"۔ سید ہادی نے ایک قصیدہ "ریاض الابصار" بھی لکھا ان میں ائمہ زیدیہ، علمائے زیدیہ اور ان معتزلی علماء کا ذکر کیا جو زیدیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس میں ترتیب یہ قائم کی ہے کہ پہلے زیدیہ کے ائمہ دعاۃ کا ذکر ہے اسکے بعد علماء معتزلہ کا پھر اہل بیت کے علماء زیدیہ کا اور آخر میں شیعہ علماء زیدیہ کا اور علماء زیدیہ پر علماء معتزلہ کو سبقت دینے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ "رأیت تقدیمهم علی الزیدیة لانهم سادتنا وعلماؤها، فالحقت سمطهم بسمط الائمة وذالک لتقدمهم فی ارتیاء ولانهم مشایخ سادتنا وعلمائنا القادة" (العلم الشامخ ص ۷)۔ مقبلی کا یہ بھی کہنا ہے کہ زیدیہ بصری معتزلہ کی پیروی کرتے ہیں خصوصاً ابو علی الجبائی اور اس کے بیٹے ابو ہاشم الجبائی کی (العلم الشامخ ۸-۱۰)۔ مقبلی کے بیانات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ زیدیہ معتزلہ کی کتنی تعظیم کرتے ہیں حتیٰ کہ انھیں ائمہ کے درجے پر رکھتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زیدیہ کے جیسے پر رونق اور لیوں پر تبسم اس وقت تک لانا ممکن ہے جب تک یہ نہ کہا جائے کہ "قال ابو ہاشم وقال الامام المهدی" (العلم الشامخ ص ۴۲)۔ اعتزال کے بارے میں زیدیہ حد درجہ عصبیت کا شکار رہے اور اعتزال کے مخالفین کے انتہائی دشمن۔ صنعاء کا محدث عبدالرحمن الیمنی صحاح ستہ کا درس دیتا تھا اس نے بعض امور میں معتزلہ کے خلاف خیالات کا اظہار کیا۔ اس پر زیدی علماء نے سخت اعتراضات کیے بات یہاں تک بڑھی کہ الیمنی کی شکایت امام وقت المؤید محمد بن القاسم سے کر دی گئی چنانچہ الیمنی کو درس سے روک کر اسے قید کر دیا گیا (العلم الشامخ ص ۴۴)۔ زیدیہ کے یہاں تفاسیر کی تالیف سے استغنا کا ایک سبب یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ "کشاف" ان کی ضروریات کو بخوبی پورا کر رہی ہے (التفسیر والمفسرون ۲: ۲۸۴)۔ امام زید بن علی کا شمار، واصل بن عطاء کی شاگردی کی وجہ سے اکابر معتزلہ میں کیا جاتا ہے (المنیة والامل ص ۹۲، ۲۰)۔

اسلامی فرقوں سے زائد ہیں کیوں کہ عراقی شیعہ علی الاطلاق معتزلی ہیں اور یہی حال ہندوستان، فارس اور شام کے شیعوں کا ہے۔ یمن کے زیدی شیعہ تو شروع سے معتزلی ہیں ہی[۱۱۳]۔ یہ بات یہاں بے محل نہ ہوگی کہ معتزلہ اصول پسند جماعت سے زیادہ موقع پرست اور سیاسی طالع آزما گروہ ثابت ہوئے، جیسا کہ ہر وہ جماعت ہوتی ہے جو افکار کی تبلیغ کے لئے سیاسی اقتدار پر قبضے کو ضروری سمجھتی ہے۔ "المحنۃ" کا ادارہ قائم کرکے انہوں نے اپنے ایک بنیادی اصول حریت فکر و آزادی رائے سے انحراف کیا تھا، شیعیت کے حلیف بن کر انہوں نے اپنے بہت سے دوسرے اصولوں پر بھی پانی پھیر دیا۔ اگرچہ اس دوستی کے نتیجے میں انھیں ایک پناہ گاہ ضرور مل گئی اور بنی بویہ کے تحت عارضی طور سے انہوں نے سیاسی قوت وطاقت بھی حاصل کرلی مگر دوسری طرف تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ اعتزال نے نہ صرف اپنی آزاد اور مستقل حیثیت کھو دی اور بالآخر کار شیعیت میں جذب ہو گیا بلکہ اہل سنت سے کسی مصالحت یا سمجھوتے کے امکانات کے دروازے بھی اس نے ہمیشہ کے واسطے اپنے اوپر بند کرلیے۔

دولت بویہیہ کے سقوط اور شیعوں کے ہاتھ سے سیاسی اقتدار نکلنے کے بعد معتزلہ کو برسر اقتدار آنے کا ایک اور مختصر سا موقع ملا جو مریض کے سنبھالے سے زیادہ نہ تھا۔ غزنویوں کے بعد سلجوقی ترک سلطان طغرل بے (۳۸۵-۴۵۵ ھ) کے زیر قیادت اٹھے اور ۴۲۹ ھ میں رے پر قابض ہو گئے۔ طغرل کے اقتدار میں اضافہ ہی ہوتا رہا حتی کہ ۴۴۷ ھ میں بغداد بھی اس کے آگے سرنگوں ہو گیا[۱۱۴]۔ طغرل کا وزیر ابو نصر محمد بن منصور الکندری المعروف بہ عمید الملک (۴۱۶-۴۵۶ ھ) کٹر معتزلی تھا[۱۱۵]۔ اس نے معتزلہ کو سلطنت کے انتظام وانصرام میں پوری طرح دخیل کر دیا[۱۱۶]۔ عمید الملک نے سلطان کو ایک حکم نامہ جاری کرنے پر آمادہ کر لیا جس میں ہدایت کی گئی تھی کہ مسجدوں میں منبروں پر اہل بدعت پر لعنت کی جائے۔ ان اہل بدعت کی تفصیل میں اشاعرہ کا نام عمید الملک نے خود داخل کر دیا اور کچھ عرصے بعد نہ صرف اشاعرہ بلکہ شافعیہ اور دیگر اہل سنت سب کو اہل بدعت میں شامل کر دیا گیا[۱۱۷]۔ جیسا پہلے بھی دو مرتبہ معتزلہ کے دور اقتدار میں ہو چکا تھا تاریخ نے ایک مرتبہ پھر اپنے آپ کو دہرایا اور اہل سنت، خاص طور سے اشاعرہ، کو کچل ڈالنے کے لئے پوری سیاسی مشینری حرکت میں آ گئی اور عمید الملک کی سربراہی میں معتزلہ واشاعرہ کے درمیان وہ بھیانک کشمکش شروع ہو گئی جس کے بارے میں سبکی نے لکھا ہے "هي الفتنة التي طار شررها فملأ الآفاق، وطال ضررها فشمل خراسان[۱۱۸] والشام والحجاز والعراق، وعظم خطبها وبلاؤها، وقام بها في سب أهل السنة خطيبها وسفهاؤها[۱۱۹]"

---

[۱۱۳] تاریخ الجہمیۃ والمعتزلۃ ص ۴۴ [۱۱۴] وفیات الاعیان ۲: ۹۴ فما بعدہا

[۱۱۵] وفیات الاعیان ۲: ۱۰۳ [۱۱۶] طبقات الشافعیۃ ۲: ۲۷۰ [۱۱۷] طبقات الشافعیۃ

۲: ۲۷۰، تاریخ الکامل لابن الاثیر ۱۰: ۲۱ [۱۱۸] طبقات الشافعیۃ ۲: ۲۷۰

عمید الملک نے سلطان طغرل کو ابھار کر اشاعرہ کے ائمہ و علماء کی گرفتاری کا حکم جاری کرا دیا چنانچہ خراسان کے اشاعرہ کی کثیر تعداد (خصوصاً نیشاپور اور مرو سے متعلق) مختلف مقامات میں پراگندہ ہو گئی[۱۱۹]۔ سبکی نے امام ابو القاسم القشیری کا وہ خط پورا نقل کیا ہے جو انہوں نے خراسان سے نکلنے سے پیشتر عراق بھیجا تھا اور جن میں ان بلاؤں کی تفصیل تھی جو اہل سنت پر نازل ہو رہی تھیں[۱۲۰]۔ طغرل کی وفات ۴۵۵ھ میں اس حال میں ہوئی کہ یہ فتنہ ہنوز اپنے پورے شباب پر تھا۔ طغرل کے بعد اس کا چچازاد بھائی الپ ارسلان تخت پر بیٹھا (۴۵۵ - ۴۶۵ھ) شروع میں اس نے بھی عمید الملک کی عزت و توقیر میں اضافہ کیا مگر ۴۵۶ھ میں ناراض ہو کر اسے معزول کر دیا اور نظام الملک حسن بن علی الطوسی (۴۰۸ - ۴۸۵ھ) کو وزیر مقرر کیا[۱۲۱]۔

نظام الملک سنی اور اشعری تھا[۱۲۲]۔ زمام وزارت اس کے ہاتھ میں آتے ہی ہوا کا رخ بدل گیا[۱۲۳]۔ نظام الملک نے اشعریت کو فروغ دیا۔ بہت سے مدرسے قائم کرائے جو اشعریت کی تبلیغ کے مرکز ثابت ہوئے ان میں سب سے مشہور بغداد کا مدرسہ نظامیہ اور نیشاپور کا مدرسہ نظامیہ تھے۔ ۴۵۶ھ کے بعد اشاعرہ کو عروج ہی ہوتا چلا گیا۔ معتزلہ کو ان علاقوں سے جو اہل سنت کے زیر اثر تھے دور دراز سرحدی مقامات پر دھکیل دیا گیا اس طرح جو علاقہ معتزلہ کی آخری پناہ گاہ بنا وہ خوارزم تھا۔

---

۱۱۹ امام الحرمین ابو المعالی الجوینی، ابو سہل بن الموفق رئیس الاشعریہ، ابو القاسم القشیری، رئیس الفراتی سب ہی پریشانیوں کا شکار ہوئے اور انھیں مختلف مقامات پر منتقل ہونا پڑا بہت سے لوگ عراق یا حجاز چلے گئے۔ قشیری اور امام الحرمین نے حجاز میں پناہ لی کہا جاتا ہے کہ اس سال (۴۵۴ھ) حج کے موقع پر عرفات کے میدان میں ترک وطن کرنے والے چار سو حنفی اور شافعی علماء و قضاۃ جمع ہو گئے تھے۔ طبقات الشافعیۃ ۲: ۲۷۰

۱۲۰ ایضاً ۲۷۶ - ۲۸۸

۱۲۱ وفیات الأعیان ۲: ۱۰۵؛ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۱۰-۱۸ فما بعدہا۔ عمید الملک کو بعد میں قتل کر دیا گیا مگر یہ قتل سیاسی اور ذاتی وجوہات سے ہوا۔ اعتزال و اشعریت کی مذہبی کش مکش سے اس کا کوئی تعلق نہیں بتایا جاتا۔

۱۲۲ طبقات الشافعیۃ ۳: ۱۳۷؛ نظام الملک کے حالات کے لئے دیکھیے: شذرات الذہب ۳: ۳۷۳؛ نظام الملک طوسی از عبد الرزاق

۱۲۳ نظام الملک نے برسر اقتدار آتے ہی اہل سنت پر جو لعن طعن منبروں پر ہوتا تھا اسے موقوف کرا دیا: طبقات الشافعیۃ ۲: ۲۷۱

۱۲۴ طبقات الشافعیۃ ۳: ۹۰

۲۔ زمخشری

کی

زندگی کے حالات

وسط ایشیا کا جو علاقہ آمو دریا یا جیحون کے جنوبی نچلے حصے پر واقع ہے خوارزم کے نام سے موسوم ہے اور آج کل سوویت یونین کی ریاست ازبکستان کا ایک حصہ ہے[1]۔ خوارزم بنو امیہ کے زمانہ میں دوسری صدی ہجری میں مملکت اسلامیہ میں شامل ہوا[2]۔ ماوراالنہر اور اس کے قریبی علاقے شروع ہی سے اسلامی علوم وفنون کا گہوارہ رہے۔ خوارزم بھی ابتدا سے اس خصوصیت کا حصہ دار رہا۔ یہ زمین بڑی مردم خیز ثابت ہوئی، اور اس علاقے کی خاک سے بڑے بڑے نادرِ روزگار عالم اور فاضل اٹھے۔ ان میں ایک طرف اگر مفسر، محدث اور فقیہ[3] شامل تھے تو دوسری طرف شاعر ادیب[4]، فلسفی، مہندس اور ماہر طبیعیات وریاضیات بھی[5]۔ علوم دینیہ اور عربی زبان وادب دونوں میں بیک وقت مجتہدانہ دستگاہ رکھنے والی کتنی ہی ہستیوں کا وطن ہونے کا فخر اس سرزمین کو حاصل ہے[6]۔ قرآن، حدیث، فقہ اور عربی زبان وادب کے کم ماہرین ایسے ہوں گے جن کا کوئی نہ کوئی ممتاز شاگرد خوارزمی نہ رہا ہو[7]۔ علوم وفنون سے اس گہری دلچسپی کا ایک مظہر

---

[1] خوارزم کے تاریخی حالات کے لیے دیکھیے: انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (خوارزم)؛ احسن التقاسیم ص ۲۸۴؛ معجم البلدان ۵: ۴۸۲ (طبع ادریا)؛ الآثار الباقیۃ ص ۳۶؛ رحلۃ ابن بطوطہ ۲: ۴

[2] فتوح البلدان ص ۵۹۱ فما بعدہا

[3] ان میں سے چوتھی صدی ہجری تک کے بہت سے لوگوں کا تذکرہ خطیب بغدادی (م ۴۶۳ھ) نے کیا ہے۔ دیکھیے: تاریخ بغداد ۱: ۳۶۹؛ ۲: ۱۳۲، ۱۸۶؛ ۳: ۲۲۶؛ ۴: ۳۶۳؛ ۵: ۷۱، ۱۰۸، ۲۰۴، ۴۷۱؛ ۸: ۲۱۱/۳۹۷، ۴۳۶؛ ۹: ۳۱۶، ۳۶۵؛ ۱۰: ۳۵۴؛ ۱۳: ۲۶۵/۲۶۶؛ ۱۴: ۲۱۳

[4] الثعالبی نے چوتھی صدی ہجری کے خوارزمی شعراء وادباء کے لئے اپنی کتاب "یتیمۃ الدہر" میں ایک باب مخصوص کیا ہے دیکھیے: کتاب مذکور، الباب الرابع فی غرر فضلاء خوارزم ۴: ۱۹۳-۲۵۵؛ یاقوت الحموی (م ۶۲۶ھ) نے "معجم الادباء" میں اپنے زمانے تک کے بعض فضلاء کا ذکر کیا ہے دیکھیے: معجم الادباء ۲: ۲۳۱؛ ۴: ۹۲؛ ۵: ۳۱، ۴۲؛ ۱۶: ۲۲۸؛ کچھ کا ذکر سیوطی کے یہاں ملتا ہے دیکھیے بغیۃ الوعاۃ ص ۷۲، ۲۲۸/۲۲۹

[5] مثلاً دیکھیے کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء للقفطی (م ۶۴۶ھ) القاہرۃ: مطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۶ھ) ص ۱۸۷

[6] اس طرح کے بعض لوگوں کے ناموں کے لیے دیکھیے: یتیمۃ الدہر ۴: ۱۲۲؛ معجم الادباء ۲: ۱۵، ۱۹؛ ۱۴: ۹۳؛ ۱۹: ۲۱۲؛ بغیۃ الوعاۃ ۲۱، ۲۲۰، ۱۰۲، ۲۱۱، ۴۱۰

[7] مقدسی کا مشاہدہ بھی دیکھیے احسن التقاسیم ص ۲۸۴ فما بعدہا

خوارزم کے وہ بیش قیمت کتب خانے تھے جن سے "معجم البلدان" کی تیاری کے سلسلے میں استفادہ کے لئے یاقوت رومی نے خوارزم میں مسلسل تین سال قیام کیا[8]۔ خوارزم کے باشندے اپنی علمی دلچسپیوں کے علاوہ اپنی دینداری کے لئے بھی مشہور تھے[9]۔ اس کے علاوہ کیونکہ یہ علاقہ مملکت اسلامیہ کی سرحد پر واقع تھا اس لئے خوارزم کے باشندے اکثر اوقات ترکوں سے جو ہنوز اسلام نہ لائے تھے جنگ و جہاد میں مشغول رہتے تھے اور اس پر فخر کیا کرتے تھے[10]۔

ماوراء النہر اور اس کے آس پاس کے علاقے عام طور سے فقہ حنفی کے پیرو رہے۔ بنو بویہ کے دور میں جیسا کہ بتایا گیا، ان علاقوں میں اعتزال بھی رائج ہو گیا[11]۔ اس طرح حنفیت فقہی مسلک کے طور پر اور اعتزال اعتقادی مسلک کی شکل میں غرض کہ دونوں ان علاقوں میں پہلو بہ پہلو رائج رہے۔ خوارزم میں بھی فقہی مسلک کی حیثیت سے حنفیت ہی کا رواج رہا۔ پانچویں صدی ہجری کے اواسط میں خوارزم میں اعتزال بھی داخل ہو گیا۔ ایک اصفہانی نژاد عالم اور ادیب ابو مضر محمود بن جریر الضبی الاصبہانی النحوی (م ۵۰۷ھ) نے اعتزال کی تخم ریزی سرزمین خوارزم میں کی اور اس کی تبلیغ و اشاعت میں جان توڑ کوشش کی۔ ابو مضر لغت، نحو اور طب میں ید طولیٰ رکھتا تھا چنانچہ لوگوں نے اس کے غیر معمولی علم و فضل سے متاثر ہو کر اسے "فرید العصر" کا لقب دے دیا تھا[12]۔ اعتزال کی اشاعت میں ابو مضر کے ذاتی علم و فضل اور حسن اخلاق نے موثر عوامل کا کام کیا اور کچھ ہی عرصے میں خوارزم کی ساری آبادی عقائد میں معتزلی ہو گئی[13]۔ اعتزال کو

---

٨ یاقوت کا خوارزم ٦١٦ھ میں جانا ہوا۔ معجم البلدان ٥: ٤٨٢

٩ معجم البلدان ٢: ٤٨٣ "وما ظننت أن في الدنيا مدينة خوارزم نظيرتي ... ملازمة أسباب الشرائع والدين"

١٠ احسن التقاسيم ص ٣٢٢؛ معجم البلدان: خوارزم

١١ "ان مذهب الاعتزال نشأ تحت ظل الدولة البويهية في العراق وخراسان وما وراء النهر" الخطط للمقریزی ٢: ١٨٤

١٢ "كان (ابو مضر) يلقب (فريد العصر) وكان وحيد دهره وأوانه في علوم اللغة والنحو والطب يضرب به المثل في أنواع الفضائل۔ أقام بخوارزم مدة وانتفع الناس بعلومه ومكارم أخلاقه وأخذ عنه علما كثيرا وتخرج عليه جماعة من الأكابر في اللغة والنحو وهو الذي أدخل على خوارزم مذهب المعتزلة ونشره بها فاجتمع عليه الخلق لجلالة قدره فتمذهبوا بمذهبه" معجم الادباء ١٩: ١٢٣؛ نیز دیکھئے

١٣ "ان من أمر فضائل خوارزم هو ما رأيت فيه من المذاهب السديدة من مذهب أهل العدل والتوحيد" رسائل الزمخشری بحوالہ منہج الزمخشری ص ٣ "والغالب على مذهبهم الاعتزال" رحلہ ابن بطوطہ ٢: ٥

اس سرزمین کی آب و ہوا ایسی راس آئی کہ خوارزمی اور معتزلی دونوں لفظ ایک دوسرے کے مترادف بن کر رہ گئے[13]۔ تاریخ میں یہ غالبًا پہلا موقع تھا جب اعتزال کے نشر و اشاعت کے لئے سیاسی اقتدار اور جبر و تشدد کے بجائے اخلاق اور تبلیغ کو استعمال کیا گیا اور نتائج بھی خوش گوار نکلے۔ اعتزال کے یہ خوارزمی شیدائی فقہی مسلک میں امام ابو حنیفہ ہی کے پیرو رہے۔ خوارزم میں اعتزال اور حنفیت کا جو امتزاج ہوا تھا اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ان اطراف میں صرف حنفی کا لفظ بولنے سے لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے تھے کہ وہ یقینًا معتزلی ہوگا۔ چنانچہ اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے یہ کہنا پڑتا تھا کہ حنفی تو ہوں مگر "خوارزمی" یعنی "معتزلی" نہیں ہوں[14]۔

زمخشر[15] اسی خوارزم کا ایک گمنام قریہ تھا جسے اپنے ہونہار فرزند ابو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الزمخشری[16]

---

[12] معجم البلدان ١٦: ٢٢٩

[13] احسن التقاسیم ص ٣٢٢

[14] معجم البلدان ١٦: ٢٢٩

[15] "ذکر السمعانی ان زمخشر بفتح الزای و سکون الخاء بینهما میم مفتوحة و بعد الخاء شین معجمة۔ قریة کبیرة من قری خوارزم" الفوائد البهیة ص ٢٠٧ (دار المطابع)؛ نیز دیکھیے معجم البلدان: زمخشر

[16] زمخشری کی زندگی کے حالات مندرجہ ذیل کتابوں میں ملتے ہیں: وفیات الأعیان ٢: ٨١؛ معجم الأدباء ٧: ١٤٧؛ الجواہر المضیئة ٢: ١٦٠؛ لسان المیزان ٦: ٤؛ نزہة الألباء ٤٦٩؛ مفتاح السعادة ١: ٤٣١؛ شذرات الذہب ٤: ١١٨-١٢١؛ بروکلمن ١: ٣٤٤ (٢٩٠)؛ تکملہ ١: ٥٠٧؛ الفوائد البہیة ٢٠٧؛ مرآة الجنان ٣: ٢٦٩؛ النجوم الزاہرة ٢: ٢٧٤؛ طبقات المفسرین للسیوطی ص ٤١؛ بغیة الوعاة ص ٣٨٨؛ ظفر الواله بمظفر واله ١: ١٢٥؛ التاج ٣: ٢٤٢؛ تاج التراجم ٧٠؛ معجم المطبوعات ٩٧٣؛ معجم المؤلفین رضا کحالہ ١٢: ١٨٦؛ مجلة المجمع العلمی العربی ٥: ١٢٥؛ الأعلام ٥: ٥٥؛ حدائق الحنفیة ٢٠٥؛ کشف الظنون ٢: ١٤٧٥؛ منہج الزمخشری ٢٣-٤٢؛ الانساب للسمعانی ص ٢٧٧؛ تاریخ ابی الفداء ٣: ١٧؛ روضات الجنات ٧٠٢؛ البدایة والنہایة ١٢: ٢١٩؛ دائرة المعارف الاسلامیہ

ان کتابوں رسالوں اور فہرستوں کے علاوہ ان کی زندگی کے حالات کا ایک اہم اخذ لیکن مرجع خود ان کے اشعار ہیں۔ زمخشری نے اپنی زندگی کے بہت سے اہم واقعات قصائد کی شکل میں محفوظ کر دیے ہیں جو ان کے شعری دیوان میں ملتے ہیں یہ دیوان ہنوز غیر مطبوعہ ہے جس کا نسخہ دار الکتب المصریة (تحت رقم ٢٩ ٥ ادب) میں موجود ہے اور اس کے بعض قصائد کے کچھ حصے "منہج الزمخشری" اور "اثر البلاغة فی تفسیر الکشاف" میں نقل کئے گئے ہیں دیکھیے المنہج ص ٢٣-٤٢، اثر البلاغة ص ٢٥-٣٥"

زمخشری کے پردادا کے نام کے بارے میں تذکرہ نگاروں میں کچھ اختلاف ہے۔ ابن خلکان (٤: ٢٥٤) اور ابن کثیر (البدایة ١٢: ٢١٩) عمر بتاتے ہیں اور سیوطی (بغیة الوعاة ص ٣٨٨) طاش کبری زادہ (مفتاح السعادة ١: ٤٣١) اور خوانساری (روضات الجنات ص ٧٠٢) "احمد" بتاتے ہیں۔ ہم نے ابن خلکان اور ابن کثیر کو ترجیح دی ہے

الملقب بہ جاراللہ اور فخرِ خوارزم کی وجہ سے شہرتِ دوام حاصل ہوئی۔[19] زمخشری کی ولادت ۲۷ رجب ۴۶۷ھ[20] (۱۹ مارچ ۱۰۷۵ء) کو بدھ کے دن ہوئی۔ یہ زمانہ سلجوقی سلطان جلال الدین ابو الفتح ملک شاہ کا تھا۔ ملک شاہ کا عہدِ حکومت تجارت و صنعت، علوم و فنون اور ادب کے انتہائی عروج کے لئے مشہور ہے۔[21] یہ ترقیاں بڑی حد تک اس کے مدبر اور لائق وزیر نظام الملک طوسی[22] کی رہینِ منت تھیں، جس کے علم و تدبر اور حکمتِ عملی کی مجسم شہادت اس کی مشہور تصنیف "سیاست نامہ" کی صورت میں آج بھی ہمارے سامنے موجود ہے۔ نظام الملک علم اور علماء کا بڑا قدر دان تھا۔ اس نے علوم و فنون کی اشاعت اور علماء کی عزت افزائی میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا۔[23] علماء کو حکومت کے بلند مناصب سے نوازا گیا اور انھیں ہر طرح کی آسانیاں بہم پہونچائی گئیں۔[24] اس کے علاوہ جگہ جگہ مدرسے اور کتب خانے قائم کئے گئے۔[25] مدرسہ نظامیہ بغداد جسے امام غزالی اور امام الحرمین جیسے لوگوں کی جائے تدریس ہونے کا فخر حاصل ہے اسی کا قائم کیا ہوا ہے۔[26] کوئی قصبہ یا گاؤں ایسا نہیں تھا جس کے بارے میں نظام الملک کو یہ پتہ چلتا کہ وہاں کوئی عالم ایسا موجود ہے جو تدریس کی ذمہ داری

---

[19] "جاور بمکة وتلقب بجار اللہ وفخر خوارزم" مفتاح السعادۃ ۱: ۴۳۱؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸؛ "جار اللہ۔ کان ھذا الاسم علماً علیہ" وفیات ۴: ۲۵۵

[20] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۹؛ معجم الادباء سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کے بھانجے ابو عمرو عامر بن الحسن السمسار نے روایت کیا ہے کہ ان کے ماموں کی ولادت زمخشر میں بدھ کے دن ۲۷ رجب ۴۶۷ھ کو ہوئی (معجم ۱۹: ۱۲۶)؛ چنانچہ الجواہر المضیئہ (۲: ۱۶۱)، مفتاح السعادۃ (۱: ۴۳۲)، مرآۃ الجنان (۳: ۲۶۹)، الفوائد البہیۃ (ص ۲۰۹)، شذرات (۴: ۱۲۱)، نزہۃ الالباء (ص ۴۷۲)، لسان المیزان (۴: ۶)، تاریخ ابی الفداء (۳: ۱۷)، روضات الجنات (ص ۲۰۷) سبھی نے پیدائش کی یہی تاریخ دی ہے۔ مصنف بغیۃ الوعاۃ (ص ۳۸۸) میں رجب ۴۹۷ھ (سبع وتسعین واربعمائۃ) ملتی ہے۔ سیوطی نے غالباً کسی محرف نسخے سے یہ تاریخ لی ہے جو کہ غلط ہے۔ اس کے علاوہ البدایۃ (۱۲: ۲۱۹) میں زمخشری کا سال وفات ۵۳۸ھ بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ چھہتر (۷۶، ست وسبعین) برس کی عمر میں ان کا انتقال ہوا جس سے سال پیدائش ۴۶۲ھ برآمد ہوتا ہے حالانکہ زمخشری کی عمر متفقہ طور پر اکہتر (۷۱) سال کی ہوئی۔

[21] الکامل لابن الاثیر ۱۰: ۱۷؛ تاریخ دولۃ آل سلجوق ص ۶۴ فما بعدہا؛ نظام الملک طوسی ص ۳۸۰ - ۵۵۱

[22] نظام الملک کی زندگی کے تفصیلی حالات کے لئے دیکھیے: عبد الرزاق: نظام الملک طوسی

[23] ابن الاثیر الکامل ۱۰: ۷۲ (۱۲۰۳ھ)

[24] الکامل ۱۰: ۷۲

[25] تاریخ دولۃ آل سلجوق ص ۴۵

[26] تفصیل کے لئے دیکھیے نظام الملک طوسی ص ۳۱۲ فما بعدہا

اٹھا سکتا ہے اور وہ وہاں مدرسہ قائم نہ کرا دیتا۔ اتنا ہی نہیں بلکہ اس مدرسے کے اخراجات کے لئے جائداد بھی وقف کر دی جاتی اور ساتھ ہی ایک کتب خانہ بھی مہیا کیا جاتا[۲۷]۔ نظام الملک کی قدر دانی صرف اشعری اور سنی علماء کے لئے مخصوص نہ تھی۔ باوجود خود اشعری ہونے کے معتزلی علماء سے اس کے نہایت اچھے روابط قائم تھے اور ان کے لئے سلطان کے دروازے کھلے ہوئے تھے[۲۸]۔

زمخشری کی ابتدائی زندگی

علم و فن کی اس گرم بازاری کی فضا میں زمخشری نے آنکھ کھولی۔ ان کی زندگی کے ابتدائی حالات کے بارے میں بہت کم معلوم ہے اور جو کچھ معلوم ہے اس کا بڑا ذریعہ خود زمخشری کے اشعار ہیں۔ انھیں اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ زمخشری کا خاندان دین دارانہ رجحانات کا حامل تھا[۲۹]۔ زمخشری کے والد کو جو خود بھی ایک دین دار آدمی تھے مؤید الملک عبید اللہ بن نظام الملک کی قید میں رہنا پڑا تھا جو ملک شاہ کے زمانے میں دیوان الانشار والطغرار کا افسر اعلیٰ تھا[۳۰]۔ اس قید و بند کی وجوہات کیا تھیں یہ معلوم نہیں بس اتنا پتہ چلتا ہے کہ زمخشری کے والد کا انتقال جوان عمری ہی میں ہو گیا[۳۱]۔ زمخشری کی والدہ بھی بڑی دین دار اور رقیق القلب خاتون تھیں اور زمخشری کی ابتدائی تربیت میں ان کا بڑا ہاتھ رہا[۳۲]۔ زمخشری کے زمانہ تک طلب علم کا یہ قدیم دستور باقی تھا کہ حصول علم کی خاطر طویل سفر کی صعوبتیں برداشت کر کے لوگ مختلف علوم و فنون کے ماہرین کے پاس حاضر ہوتے اور ان سے استفادہ کرتے تھے۔ سفر کے لائق عمر ہو جانے پر زمخشری نے بھی علماء کے اس طریقے کی پیروی کی اور طلب علم کے لئے بخارا کا سفر کیا[۳۳]۔ حصول علم کے لئے بغداد کے بھی کئی سفر کیے[۳۴]۔ اسی طرح کے

۲۷؎ تاریخ دولت آل سلجوق ص ۷۸

۲۸؎ تاریخ دولت آل سلجوق ص ۷۵ ۲۹؎ المنیج ص ۲۴ و ۲۵

۳۰؎ مؤید الملک کے حالات کے دیکھیے: الکامل لابن الاثیر ۱۰: ۱۰۵

۳۱؎ المنیج ص ۲۰، ۲۶، ۲۷؛ مفتاح السعادۃ (۱: ۴۳۳) میں لکھا ہے کہ زمخشری کے والد امامت کرتے تھے۔

۳۲؎ خود زمخشری کی زبانی ایک واقعہ نقل کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری نے بچپن میں ایک چڑیا کی ٹانگ توڑ ڈالی تھی جس سے ان کی والدہ اتنی متاثر ہوئیں کہ انھیں بد دعا دے دی۔ اس واقعہ کا اثر زمخشری پر مدۃ العمر رہا اور ان کے خیال میں یہ بد دعا تھی جس کی وجہ سے ان کی ٹانگ جاتی رہی دیکھیے: وفیات الاعیان ۴: ۲۵۵؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۷؛ مرآۃ الجنان ۳: ۲۷

۳۳؎ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۷؛ وفیات ۴: ۲۵۵

۳۴؎ 'ورد بغداد غیر مرۃ'؛ بغیۃ ص ۳۸۸

کسی سفر کے دوران زمخشری کا ایک پیر ضائع ہو گیا۔[۳۴]

ابو مضر سے روابط

بخارا دولتِ سامانیہ کے عہد سے ادیبوں اور فن ادب کے لیے مشہور تھا اور حدیث اور فقہ کے علوم کا تو وہ شروع سے گویا گہوارہ ہی رہا۔[۳۵] جس زمانے میں زمخشری نے حصولِ علم کے لیے بخارا کی سرزمین پر قدم رکھا وہاں ان دنوں خوارزم میں اعتزال کی تبلیغ کرنے والی مشہور و معروف ہستی ابو مُضر کا حلقۂ درس قائم تھا۔ خوارزم میں ابو مُضر کے ایسے سیکڑوں شاگرد تھے جنھوں نے لغت و نحو میں اس کے سامنے زانوئے ادب تہ کیا تھا۔ ابو مضر کے علم و فضل نے زمخشری کی عنانِ توجہ کو اپنی طرف کھینچا اور انہوں نے ابو مضر کی شاگردی اختیار کی۔[۳۶] ابو مضر نے اپنے ہونہار شاگرد کو نہ صرف لغت و نحو کی اعلیٰ تعلیم دی اور عربی ادب کا پاکیزہ اور لطیف مذاق بخشا بلکہ اعتزال کے اس پرجوش داعی نے اس شاگرد کے ذہن کو معتزلی اندازِ فکر بھی عطا کیا۔[۳۷] ابو مضر

۳۴۔ زمخشری کے بارے میں عام طور سے مشہور ہے کہ وہ لنگڑے تھے مگر یہ درست نہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ ان کا ایک پاؤں کٹا ہوا تھا اور لکڑی کا ایک پاؤں ان کے استعمال میں رہتا تھا جس کو وہ چلتے میں اپنے کپڑوں سے ڈھانپ لیتے تھے دیکھنے والوں کو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ پاؤں میں لنگ ہے (بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸؛ مفتاح السعادۃ ۱: ۴۳۱)۔ پیر کٹنے کی کیا وجہ ہوئی اس کے بارے میں مختلف باتیں ملتی ہیں ۱۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ بلاد خوارزم میں شدید ترین سردی پڑتی ہے جس سے اکثر ہاتھ پیر گل جاتے ہیں۔ زمخشری کے ساتھ بھی یہی ہوا کہ سفر میں برف باری اور شدید سردی کی وجہ سے پیر ضائع ہو گیا (وفیات ۴: ۲۵۵، معجم الأدباء ۱۹: ۱۲۷)۔ ۲۔ کچھ کا کہنا ہے کہ پیر میں پھوڑا نکلا تھا جس کی وجہ سے پیر کٹوانا پڑ گیا (معجم الأدباء ۱۹: ۱۲۷)۔ ۳۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ بخارا کے سفر میں سواری سے گر پڑے پیر ٹوٹ گیا اور بالآخر کٹوانا پڑا۔ کہا جاتا ہے کہ حنفی فقیہ دامغانی نے زمخشری سے بغداد میں ان کے پیر کٹنے کا سبب دریافت کیا تو انھوں نے یہی بات بتائی (معجم الأدباء ۱۹: ۱۲۷)۔ ۴۔ زمخشری اس چیز کو والدہ کی بد دعا کا اثر قرار دیتے تھے۔ دامغانی سے انھوں نے یہ بات بھی کہی (وفیات ۴: ۲۵۵؛ معجم الأدباء ۱۹: ۱۲۷) یہ سارے اقوال مفتاح السعادۃ میں بھی نقل کئے گئے ہیں دیکھیے ۱: ۴۳۲ نیز دیکھیے مرآۃ الجنان ۳: ۲۶۹، ۲۷۰)۔ زمخشری کے پاس ایک محضر تھا جس میں بہت سے لوگوں کے دستخطوں کے ساتھ اس بات کی شہادت تھی کہ پیر کٹنے کا واقعہ اس طرح پیش آیا تاکہ لوگ کسی دوسری بات کا شک و شبہ نہ کریں (وفیات ۴: ۲۵۵، مرآۃ الجنان ۳: ۲۶۹)۔

۳۵۔ سامانی عہد کے بخارا کے لیے ثعلبی کے الفاظ ملاحظہ ہوں "کانت بخاری فی دولۃ السامانیۃ مثابۃ المجد وکعبۃ الملک ومجمع افراد الزمان ومطلع نجوم ادباء الارض وموسم فضلاء الدھر" یتیمۃ الدہر ۴: ۱۰۱

۳۶۔ معجم الأدباء ۱۹: ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸؛ الفوائد البہیۃ ص ۲۰۹ (دار المطابع)؛ نزہۃ الالباء ص ۴۶۹

۳۷۔ معجم الأدباء ۱۹: ۱۲۴

کی شاگردی سے زمخشری کو جو گہرا تعلق اعتزال سے پیدا ہوا اس کا ایک معمولی سا اندازہ اس بات سے کیا جاسکتا ہے کہ زمخشری جب کبھی کسی کے یہاں ملاقات کے لئے جاتے تو اپنے آنے کی اطلاع ان الفاظ سے کراتے کہ "قل له ابو القاسم المعتزلی بالباب"[۳۳۸]۔ اسی شدید تعلق کا مظاہرہ یہ بھی تھا کہ زمخشری اپنے مکہ کے دوران قیام بیت اللہ شریف کے دروازے کا حلقہ پکڑ کر کہتے تھے "انا الشیوخ المعتزلی؛ من بیوتاتی بیعوذنی"[۳۳۹] استاد کی غیر معمولی توجہات کا نتیجہ تھا کہ شاگرد کو استاد سے جو غیر معمولی محبت اور لگاؤ پیدا ہوا وہ زندگی بھر قائم رہا۔ زمخشری کی عمر تیس سال کے قریب تھی جب ابومضر کا انتقال ہوا (۵۰۷ھ[۳۴۰])۔ زمخشری کی زبان قلم سے اس موقع پر جو اشعار نکلے ان سے تعلق اور احسان مندی کے ان جذبات کا اظہار ہوتا ہے جو ان کے دل میں ابومضر کے لئے موجزن تھے :۔

وقائلة ما هذه الدرر التی — تساقطها عیناك سمطین سمطین
فقلت هو الدر الذی قد حشا — ابومضر اذنی تساقط من عینی[۳۴۱]

اپنے استاد کے مرثیے میں کہتے ہیں :۔

فقلت لطبعی هات کل ذخیرة — فمن اجله ما نلت ادخر الذخرا
وابرز کریمات القوافی وعنزها — فمنه استفدنا العلم والنظم والنثر[۳۴۲]

زمخشری کے لئے ابومضر کی حیثیت صرف ایک استاد ہی نہیں بلکہ ایک دردمند ساتھی اور مصائب سے نجات دلانے والے محسن کی بھی تھی زمخشری پوری صفائی کے ساتھ اس بات کا اقرار کرتے ہیں :۔

الیك نظام الملك شكوای فاستمع — الی بث محزون ذا المعایش ضنكها
طریح خطوب كل یوم تنوبه — بیا ئقة تنحی علیه ببر كها
ولولم یك الضبی عنی عراكها — لنالت ید البلوی ادیمی بعركها[۳۴۳]

---

[۳۳۸] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۵؛ مفتاح السعادۃ ۱: ۴۳۱

[۳۳۹] حاشیہ طبقات المفسرین للسیوطی ۴۱۔ اسی حاشیے میں یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ زمخشری نے آخر عمر میں اعتزال سے توبہ کر لی تھی اور مذہب اہل سنت کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ خوانساری نے روضات الجنات (ص ۶۷۱) میں لکھا ہے کہ اعتزال سے تائب ہو کر شیعہ ہو گئے تھے جیسا کہ تفصیل سے آگے آئے گا۔ قرائن دونوں میں سے کسی بات کی تائید نہیں کرتے۔

[۳۴۰] معجم الادباء ۱۹: ۱۲۴

[۳۴۱] وفیات ۲: ۵۰۸؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۳؛ مرآۃ الجنان ۳: ۲۷۰؛ روضات الجنات ص ۶۲۲

[۳۴۲] دیوان الادب ورق ۷۵ بحوالہ المنہج ص ۲۹

[۳۴۳] دیوان الادب ورق ۹۱ بحوالہ المنہج ص ۳۱

ابومضر کی تربیت کے نتیجے میں زمخشری کے رگ و پے میں عرب اور عربیت کی محبت سرایت کر گئی چنانچہ شعوبیت پر زمخشری نے سخت تنقید کی ہے "المفصل" کے مقدمے میں جو کافی بعد کی تصنیف ہے زمخشری نے شعوبیوں سے سخت بیزاری کا اظہار کیا ہے لکھتے ہیں!۔

"ولعل الذین یغضون من العربیۃ ویضعون من مقدارها ویریدون ان یخفضوا ما رفع اللّٰہ من منارها، حیث لم یجعل خیرۃ رسلہ وخیر کتبہ فی عجم خلقہ ولکن فی عربہ، لایبعدون عن الشعوبیۃ منابذۃ للحق الابلج وزیغاً من سواء المنهج - والذی یقضی منہ العجب حال هؤلاء فی قلۃ انصافهم وفرط جورهم واعتسافهم وذلک انهم لایجدون علماً من العلوم الاسلامیۃ فقهها وکلامها وعلمی تفسیرها واخبارها الا وافتقاره الی العربیۃ بین لایدفع ومکشوف لایتقنع۔ ثم انهم فی تضاعیف ذلک یجحدون فضلها ویدفعون خصلها ویذهبون من توقیرها وتعظیمها ینهون عن تعلمها وتعلیمها ویمزقون ادیمها، ویمضغون لحمها فهم فی ذلک علی المثل السائر "الشعیر یؤکل ویذم" ویدعون الاستغناء عنها وانهم لیسوا فی شق منها"[344] یہ بات کہ شعوبیت سے یہ بیزاری استاد کا فیض صحبت تھی زمخشری کے ان اشعار سے معلوم ہوتی ہے جو استاد کی مدح میں زمخشری کے قلم سے نکلے ہیں!۔

مساعی فرید الدھر مستفز باتها	معطلۃ ان تو بست کل مقیاس
جرعن من السیدا بن ضبۃ فی اللہ	وضبۃ من ادین الیاس فی الراس[345]

شعوبیت کے خلاف زمخشری کی یہ بیزاری کس درجے کو پہونچی ہوئی تھی ان اشعار سے معلوم ہو سکتا ہے:

وقل للشعوبیین ان حدیثکم	اضالیل من شیطانکم ووساوس
لکم من هب ضل یغر بمثلہ	اشایب حمقی لا الرجال الاکایس[346]

سلجوقی دور کے امرا سے تعلقات اور سفر

نظام الملک کی علم پروری نے اعتزال کے داعی ابومضر کو بھی اپنی بارگاہ کا مقرب بنا لیا تھا، زمخشری بھی اپنے استاد کے وسیلے سے نظام الملک کے پاس پہونچے۔ نظام الملک سے جب طالب امداد ہوتے ہیں تو اپنے استاد کے تقرب کا واسطہ دیتے ہیں:

ثنائی لصدر الملک ماعشت دائم	وان دعائی مثلہ دوامہ

---

[344] مقدمۃ المفصل: ص ۲ [345] دیوان الادب ورق ۹۳ بحوالہ المنہج ص ۲۹

[346] دیوان الادب ورق ۹۱ بحوالہ المنہج ص ۳۰

جعلتهما وردی نهاری و لیلتی — کنذل الفتی فی صومه دقیا مه
وکان ضریبا لعصر عبئا مقربا — وما نالا الا هضیبة من شمامه
وقد اوجب المولی لنا فی تبیله — قضاء زمام الحر بعد حمامه
فان یرع المولی بحسن اصطناع[۵۲] — فقد تمم المولی قضاء ذمامه[۵۳]

ابو مضر کا وسیلہ کام آیا اور نظام الملک نے زمخشری کو اپنی روایتی قدر شناسی سے نوازا۔ چنانچہ زمخشری نے لکھا ہے:

الیاک ربیب الملک اشکر انما — لیهناک هطالا علی ربا بها
ودائمة منی لک الدعوة التی — یجوب السمادات العلی مستجابها[۵۴]

لیکن زمخشری کی عمر کا یہ وہ حصہ تھا جب انسان صرف مال پر قانع نہیں رہتا بلکہ اس کی ہمت اعلیٰ مناصب کا تقاضا کرتی ہے۔ زمخشری کی بھی دلی تمنا تھی کہ حکومت کے کسی اعلیٰ منصب پر فائز ہو جائیں۔ اپنی اس خواہش کو پایۂ تکمیل تک پہونچانے کے لئے زمخشری نے ملک شاہ کے دور کے متعدد اعیان سلطنت سے روابط پیدا کیے مگر ان کی دلی مراد بر نہ آسکی۔ ناکامی اور محرومی کے شدید احساس کے ان مواقع پر جو اشعار زمخشری کے قلم سے نکلے ان سے پتہ چلتا ہے کہ انھیں یہ غم کھائے جا تا ہے کہ باوجود اپنے سارے علم اور فضل و کمال کے وہ اپنی مراد کو حاصل نہیں کر سکتے جب کہ وہ کم علم و بے ہنر جو علم و فضل میں ان کے پاسنگ بھی نہیں بلند مناصب سے نوازے جا رہے ہیں۔ نظام الملک کے نام جو قصیدہ لکھا گیا ہے اس سے زمخشری کی تلخ کامی کا اندازہ بخوبی ہو سکتا ہے کہتے ہیں:

خلیلی هل تجدی علی فضائلی — اذا لم ادفع علی کل جاهل
من اللبن ذو نقص یصیب منازلا — اخو الفضل محقوق تبلک الفضائل
کفی حزنا ان یرغم العلم والحجا — تصدر رباد طیشه غیر عاقل
ومن لی بحظی بعد ما دفت علی — اذا ذلها الدنیا حقوق الاماثل
کذا الدهر کم شوهاء فی الحلی جیدها — وکم جید حسناء المقلد عاطل[۵۵]

براہ راست نظام الملک سے مخاطب ہو کر شکوہ کرتے ہیں:

احظی منقوص ولست بناقص — وکم کامل حظا ولیس بکامل[۵۶]

---

[۵۲] دیوان الادب ورق ۱۰۴ بحوالہ المنہج ص ۳۱
[۵۳] دیوان الادب ورق ۱۳ بحوالہ المنہج ص ۳۱
[۵۴] دیوان الادب ورق ۹۵ بحوالہ المنہج ص ۳۲
[۵۵] دیوان الادب ورق ۹۵ بحوالہ المنہج ص ۳۲

فلا ترض یا صدر الکفاة بان تری	أعالی قوم ا لحقوا با سا فلی
ولا تجعلوا نی مثل همزة واصل	فیکتنفنی حذف ولا ساء واصل[۵۰]
فکل امرئ آمالہ عند المعی	دهات نظیری فی جمیع المحافل[۵۱]
لئن کان امری فی خوارزم ما تری	فان رحالی فی ظهور الرواحل[۵۲]
وکم قلت الفتی فی دیارک المنی	وادرک دحدی ما رتجی کل آمل[۵۳]
ولم ادر ان الارذلین یرون ما	تمنوا وانی لست احظی بطائل[۵۴]
فوقع الی هذا الزمان فانه	غلامک یجعلنی کبعض الارازل[۵۵]

بہرحال وطن عزیز کی سرزمین زمخشری کو وہ عزت دینے سے قاصر رہی جس کے وہ جویا وخواہاں تھے اور جوان کی سب سے بڑی آرزو تھی اور اب وطن کی محبت پر مناصب اور عزت وعظمت کے حصول کا غلبہ غالب آنے لگا جو چیز انھیں وطن میں حاصل نہ ہو سکی اسے وطن سے باہر تلاش کرنے کی لگن لگ گئی یہ جذبہ اتنا شدید ہو گیا کہ نہ صرف سفر بلکہ ہمیشہ کے لئے ترک وطن کے خیالات آنے لگے۔ جس وطن میں عزت کے بجائے ذلت نصیب ہو وہ وطن ہی کیا:

احب بلاد اللہ شرقاً و مغرباً	الی التی فیها غذیت و لیداً
ولکن تواسی بالکرامة غیرها	وهذای اری فیها الهوان عتیداً
وما منزل الاذلال للحرّ منزلاً	وان کان عیش العز فیه رغیداً
سارحل عنها ثم لست براجع	فاضرب مرای فی البلاد بعیداً
فلا کنت ان ضمت فیها ابن محرۃ	ولاهشت بین الصالحین حمیداً[۵۴]

آخر ترک وطن کیا، خوارزم کو چھوڑا اور خراسان کی راہ اختیار کی۔ یہاں مجیر الدولہ ابو الفتح علی بن الحسین الاردستانی کی خدمت میں اپنی نحوی تصانیف پیش کیں، جو دیوان الطغراء والانشاء سے متعلق تھا اور خود بھی ادب میں پایۂ عالی رکھتا تھا، نیز مدحیہ قصیدہ لکھ کر خدمت میں پیش کیا اور دردکا درماں چاہا[۵۲]۔ خراسان ہی میں نظام الملک کا فرزند مؤید الملک عبید اللہ بھی تھا جو دیوان الطغراء والانشاء کا افسر اعلیٰ تھا۔ مؤید الملک کو اہل

---

[۵۰] دیوان الادب ورق ۹۵ بحوالہ المنہج ص ۳۳

[۵۱] دیوان الادب ورق ۹۵ بحوالہ اثر البلاغۃ ص ۳۹، ۴۰

[۵۲] دیوان الادب ورق ۷۸ بحوالہ المنہج ص ۳۳

[۵۳] تاریخ دولۃ آل سلجوق ص ۵۵

[۵۴] مدحیہ قصیدہ کے اشعار اور طلب مداوا کے لیے دیکھیے المنہج ص ۳۳۔

کا دھنی تو تھا ہی قلم کا بھی بادشاہ تھا۔ فارسی اور عربی پر یکساں قدرت رکھتا تھا اور نظم و نثر دونوں میں مہارت تامہ کا مالک تھا[۵۳]۔ زمخشری نے اس آستاں کی بھی جبہ سائی کی[۵۴] اور مدعا چاہا مگر بخت بد نے کامیابی کی ہر راہ مسدود کر دی تھی۔ خراسان میں ناکام ہو کر زمخشری نے اصفہان کی راہ لی جو سلجوقی سلطان محمد بن ملک شاہ[۵۵] کا صدر مقام تھا۔ زمخشری نے سلطان محمد (۵۱۱ھ) کی اسلامی خدمات کو قصیدہ میں سراہا اور باطنیہ کے استیصال کے لیے جو کوششیں سلطان نے کی تھیں ان کی تعریف کی[۵۶]۔

زندگی کا اہم موڑ

سنہ ۵۱۲ھ زمخشری کی زندگی کا اہم ترین سال ہے زمخشری اپنی زندگی کے ۵۰ سال قریب قریب پورے کر چکے تھے کہ ابتدائے ماہ رجب ۵۱۲ھ میں ان پر ایک مرض کا نہایت شدید حملہ ہوا زمخشری نے اس مرض کے لیے "الناھکۃ" اور "المنذرۃ" کے الفاظ استعمال کیے ہیں[۵۷]۔ ان لفظوں سے مرض کی شدت اور اس سے زمخشری کی زندگی پر جو اثرات مرتب ہوئے دونوں کا ہی پتہ چلتا ہے۔ مرض اس قدر سخت تھا کہ جسم میں کچھ باقی نہ رہا اور زندگی کی امید تک ٹوٹنے لگی۔ ان یاس انگیز لمحوں میں زمخشری نے اپنی پچھلی زندگی پر نظر ڈالی تو معلوم ہوا کہ عمر عزیز اب تک رائیگاں ہی گئی۔ سوائے جاہ و منصب کی طلب اور امراء حکومت کے آستانوں پر جبہ سائی اور ان کی توصیف میں خامہ فرسائی کے کوئی ایسا عمل نظر نہ آیا جو آخرت کے لیے توشہ کا کام دے سکتا اور مالک حقیقی کی بارگاہ میں پیش کیا جا سکتا۔ ضمیر کی خلش نے اسے بے چین کر دیا اور بستر علالت پر پڑے ہوئے انھوں نے پروردگار عالم سے یہ عہد کیا کہ اگر اس جان لیوا مرض سے نجات پائی تو عمر کا باقی حصہ اور جسم و دماغ کی ساری صلاحیتیں مالک حقیقی کی چاکری کے لیے وقف کر دوں گا تاکہ اب تک جو کچھ کیا اس کا کفارہ ادا ہو سکے۔ زمخشری نے اس بات کا عزم بالجزم کر لیا کہ اب نہ تو کسی بادشاہ کے دربار میں حاضری دوں گا اور نہ کسی سلطان کی مدح سے زبان کو آلودہ کروں گا۔ نہ کسی منصب کا امیدوار ہوں گا اور نہ امراء و سلاطین کے عطیات قبول کروں گا بلکہ باقی زندگی قناعت کے ساتھ نان جویں اور دلق گدایانہ میں گزار دوں گا۔ اپنے ایام جاہلیت (دستی جاہلیتہا) میں جو بے احتیاطیاں مجھ سے ہوئی ہیں اور تن پروری کی ہے، لکھیں ان کا کفارہ بجا ہے اور نہایت سادہ زندگی کے ذریعہ ادا کر دوں گا

---

۵۳ تاریخ دولۃ آل سلجوق ص ۸۵ — ۵۴ مؤید الملک کی شان میں جو مدحیہ قصیدہ کہا گیا اس کے چند اشعار کے لیے دیکھیے المنہج ص ۴۴

۵۶ دیکھیے المنہج ص ۲۵

۵۵ ان حضرات کے لیے دیکھیے: الکامل لابن الاثیر ۱۰: ۵۲۵ فما بعد؛ دیوان الادب ورق ۸۲ بحوالہ المنہج ص ۲۵

۵۷ خطبہ مقامات الزمخشری میں "فلما اصبت فی مستہل شہر اللہ الاصم لوا قع فی سنۃ ثنتی عشرۃ بعد الخمس مائۃ بالمرضۃ الناھکۃ التی سمیتہا المنذرۃ کانت سبب انابتی وفیئتی و تغیر حالی مضیئۃ"

صرف استادی نہیں بلکہ آئندہ ایام گوشہ نشینی اور قطع علائق کے ساتھ توکل وتبتل اور عبادت خداوندی میں مصروف رہ کر گذار دوں گا۔ زمخشری نے یہ ارادہ کر لیا کہ آئندہ وہ صرف ان علوم وفنون کے درس و تدریس میں مصروف رہیں گے جو نفس انسانی کی تہذیب واصلاح کرتے ہیں اور جن سے انسان کو راہ ہدایت ملتی ہے۔ تدریس و تعلیم کا تعلق بھی صرف ایسے شخص سے رکھیں گے جو محض رضائے باری تعالیٰ کے حصول کے لئے تحصیل علم کر رہا ہو، مباہات وتفاخر اس کا ہرگز مقصد نہ ہو۔[۵۹]

یہ مرض زمخشری کے لئے واقعی "المنذرۃ" ثابت ہوا ان کی زندگی میں انقلاب آگیا اور ان کی تمام تر جدوجہد کا رخ یکسر بدل گیا۔ زمخشری کو صحت ہوئی اور انہوں نے جو عہد اپنے مالک حقیقی سے کیا تھا اسے نباہنے کی پوری کوشش کی۔ ۵۱۲ھ اس طرح ان کی تصنیفی وتدریسی زندگی کا ایک سنگ میل ہے۔ زندگی کے دونوں ادوار — ۵۱۲ھ سے قبل اور اس کے بعد — کی علمی کاوشوں نیز ذاتی اعمال و عواطف میں زمین آسمان کا فرق نظر آتا ہے۔ بعد کے دور کی ساری تصانیف دینی رجحانات کی آئینہ دار ہیں جب کہ پہلے دور کی تمام تالیفات محض علمی وادبی کاوشیں ہیں۔

شفایاب ہونے کے بعد زمخشری نے اپنے عہد کو پورا کرنے کے لئے جدوجہد شروع کر دی۔ بغداد کا سفر کیا اور وہاں ابوالخطاب ابن البطر[۶۰]، ابوسعد الشقانی[۶۱] اور شیخ الاسلام ابو منصور الحارثی[۶۲] سے حدیث کی سماعت کی۔ مشہور حنفی فقیہ دامغانی[۶۳] اور شریف ابن الشجری[۶۴] سے ملاقاتیں کیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس دوران زمخشری کے دینی رجحانات میں اور زیادہ قوت وشدت پیدا ہو گئی کیونکہ زمخشری نے حج کا ارادہ کر لیا۔ یہ صرف سفر حج کا ارادہ نہ تھا بلکہ اس موقعے پر زمخشری نے جو اشعار کہے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سفر زمخشری کے لئے مادیت سے روحانیت کی طرف سفر کی علامت تھا۔[۶۵] وطن کو دنیوی عزت و عظمت کی تلاش اور جاہ و منصب

---

۵۹ "وأخذه على نفسه الميثاق لله إن منّ الله عليه بالصحة ان لا يطأ بأخمصه عتبة السلطان ولا واصل بخدمة السلطان اذياله، وان يربأ بنفسه ولسانه عن قرض الشعر فيهم ورفع العقيرة في المدح بين ايديهم، وان يعف من ارتزاق عطياتهم وافتراض صلاتهم..." خطبہ مقامات الزمخشری ص ۸ - ۱۲

۶۰ طبقات المفسرین ص ۱۴۱، شذرات الذہب ۴: ۱۱۸ میں نام غلط طور سے ابن الطبر دیا ہوا ہے۔

۶۱ و ۶۲ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۷ "سمع من شیخ الاسلام ابی منصور نصر الحارثی وعن ابی سعد الشقانی"

۶۳ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۷

۶۴ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۷، نزہۃ الالباء ص ۴۶۹

۶۵ اشعار کے لئے دیکھئے المنتظم ص ۳۵، ۳۶۔

کی طلب میں ترک کرنے والا اب یہ کہتا ہوا نظر آتا ہے کہ اگر ترکِ وطن کرنا ہی ٹھہرا تو کیوں نہ خدا کی راہ میں کیا جائے ، اور بیت اللہ کی ہم سائیگی اختیار کی جائے :

ان هاجر الا نسان عن اوطانه　　فالله اولى من اليه يهاجر[٦٦]

اس بات کا احساس تھا کہ عمر کا بڑا حصہ ضائع ہوگیا اور غلط مقاصد کے حصول کی جدوجہد میں رائیگاں گیا :

خربت هذا العمر غير بقية　　فلعلني لك يا بقية عامر

و عهدت تى فى كل شر اولا　　فلعلنى فى بعض خير آخر[٦٧]

معلوم ہوتا ہے کہ اس سفر کے وقت زمخشری کا ارادہ یہ تھا کہ عمر کا بقیہ حصہ جوارِ بیت اللہ ہی میں گزار دیا جائے یہ سفر صرف حج کے لئے نہیں تھا بلکہ دماغ پر اس وقت ہجرت کا خیال مستولی تھا :

سأروح بين وفود مكة وافدا　　حتى اذا صدروا فما انا صادر

بفناء بيت الله اضرب قبتى　　حتى يحل بى الضريح العابر

القى العصا بين الحطيم وزمزم　　لا يطبينى اخوة وعشائر

ضيفا لمولى لا يُخِلُّ بضيفه　　ويـنيل اقصى ما تمنى الزائر

حسبى جوار الله حسبى وحده　　من كل مفخرة يعد الفاخر

ساقيم ثَمَّ ثُمَّ تن فن اعظمى　　وسوف يبعثنى هناك الحاشر[٦٨]

بیت اللہ کی پہلی ہم سائیگی

جوارِ بیت اللہ میں زمخشری کا یہ پہلا قیام تھا۔ یہاں زمخشری کی ملاقات امیر علوی علی بن عیسیٰ بن حمزہ بن وہاس[٦٩] (م تقریب ۵۵۰ھ) سے ہوئی۔ امیر علوی مکہ کے متمول اور شریف طبقے سے تعلق رکھتے تھے اور صرف پاکیزہ ادبی ذوق کے مالک نہ تھے بلکہ نظم اور نثر دونوں میں کتابیں بھی لکھی تھیں۔ زمخشری سے ان کا برتاؤ بہت اچھا رہا۔ امیر علوی نے زمخشری کی شاگردی اختیار کی۔ اس ملاقات اور تعلق کے بعض نہایت

٦٦ـ دیوان الادب ـ ورق ۴۳ بحوالہ المنہج ص ۳۶

٦٧ـ دیوان الادب ورق ۴۳ بحوالہ المنہج ص ۳۶

٦٨ـ دیوان الادب ورق ۴۳ بحوالہ المنہج ص ۳۶

٦٩ـ ابو الطیب علی بن عیسیٰ المعروف با بن وہاس من ولد سلیمان بن حسن بن علی بن ابی طالب۔ تقریب اسی سال کی عمر تھی جب انتقال ہوا۔ یاقوت ان کے لئے کہتا ہے "كان ذا فضل غزير، وله تصانيف مفيدة وقريحة فى النظم والنثر مجيدة" قرأ على الزمخشرى بمكة وصنف الزمخشرى الكشاف لاجله طالبا العلم اليه" یاقوت نے لکھا ہے : معجم الادباء ۱۴ : ۸۵

اہم ادوار درس نتائج برآمد ہوئے۔ امیر علوی نے ہر طرح سے زمخشری کی دستگیری کی جس کا انھیں اعتراف ہے[۳۸]:

وما اجل الصنع فيه انا ختى	بمكة مرضيًا مرادًا و موردًا
لو لا ابن وهاس وسابغ فضله	رعيت هشيمًا واستقيت مصرّدًا[۳۹]

قیام مکہ ہی کے زمانہ میں زمخشری نے عبداللہ بن طلحۃ الیابری[۴۰] (م ۵۱۸ ھ) سے سیبویہ کی "الکتاب" پڑھی[۴۱]۔ زمخشری اس کتاب کی عظمت کے مدۃ العمر قائل رہے اور ان کے نحوی رجحانات کی تشکیل میں اس کتاب کا بڑا زبردست حصہ ہے۔ اسی زمانہ میں زمخشری نے حرمِ کے مختلف مقامات کو گھوم پھر کر خود دیکھا[۴۲]۔ ان سفروں کا سب سے بڑا مقصد تحقیق لغات تھا۔ زمخشری نے "اساس البلاغۃ" میں جگہ جگہ لفظوں کے استعمال اور ان کے مفاہیم کے لئے ان سفروں کے دوران سنی ہوئی گفتگوؤں سے استشہاد کیا ہے۔

وطن کو واپسی

پانچ سال تک مکے میں قیام کرنے کے بعد وطن کی یاد زمخشری کے دل میں چٹکیاں لینے لگی۔ آخر جوار بیت اللہ سے پھر وطن کی طرف مراجعت کی لیکن مکہ سے جو تعلق اور بیت اللہ کے قرب سے جو الفت پیدا ہو چکی تھی اس نے زمخشری کو وطن میں بھی بے تاب و بے قرار رکھا۔ بیت اللہ کی جدائی سے دل پر جو صدمہ تھا وہ متعدد مختلف قصائد کی صورت میں زبان پر آیا چنانچہ کہتے ہیں۔

بكاء على ايام مكة ان لى	اليها حنين النيب ناقتها البكر
تذكرت ايامى بها فكانى	تداختلفت زرق الاسنة فى صدرى
وقلت الا ابن الحطيم دزمزم	ومالى محجوبًا عن الركن والحجر[۴۳]

ترک جوار بیت اللہ کا کوئی معقول عذر سمجھ میں نہ آتا تھا اور ضمیر کی خلش مسلسل بے چین رکھتی تھی:

أأبتاع بالفوز الشقاوة خاسرا	واستبدل الدنيا الدنية بالاخرى
اكابد ليلا كالليالى وحسرة	ودمعا غزيرا المستقى غائر المجرى

---

[۳۸] دیوان الادب ورق ۱ بحوالہ المنہج ص ۲۷ [۳۹] ابوبکر و ابو محمد عبداللہ بن طلحۃ بن محمد ابن عبداللہ، اصلہ من یابرۃ ("یابرۃ من غرب الاندلس تغیبہ اشبیلیۃ ومایرۃ واشبونۃ وشلب ... ومن اعمال ماردۃ بطلیوس ویابرۃ وغیرہما": نفح الطیب ۱: ۱۰۲) ونزل ہو اشبیلیۃ وروی عن ابی الولید الباجی ... وکان ذا معرفۃ بالنحو والاصول والفقہ وحفظ التفسیر والقیام علیہ: نفح الطیب للمقری ۱: ۹۰۵ (ایڈیشن لیڈن، بریل ۱۸۵۵-۱۸۶۱) [۴۱] قرأ علیہ زمخشری بمکۃ کتاب سیبویہ بغیۃ الوعاۃ ص ۲۸۴
[۴۲] "وطئت کل تربۃ فی ارض العرب" اساس البلاغۃ ۱: ۸۷ [۴۳] دیوان الادب ورق ۱۴ بحوالہ المنہج ص ۳۰

وماعذر مطروح بمكة رحله — على غير بؤس لا يجوع و لا يعرى
فما فرعنها يبتغي بدلا لها — وذلك لا عذرا وذلك لا عذرا

خوارزم میں ان دنوں محمد بن انوشتگین الملقب بہ خوارزم شاہ (م ۵۲۱ھ) حکمراں تھا جو علماء و فضلاء کا بڑا قدر دان تھا معلوم ہوتا ہے خوارزم شاہ نے زمخشری کو بھی کافی نوازا۔ اس کے بعد عنان حکومت اس کے بیٹے اتسز (۵۵۱ھ) کے ہاتھ میں آئی۔ اتسز کو زمخشری سے بہت تعلق تھا اور اس نے ہر طرح زمخشری کا خیال رکھا۔ زمخشری نے اس تعلق کا حق اس طرح ادا کیا کہ اپنی عمر کے آخری حصے میں اتسز کی فرمائش پر اپنی کتاب "مقدمۃ الادب" لکھی۔ اس کے دیباچے میں اتسز کی تعریف و توصیف میں زمخشری نے کافی مبالغہ کیا ہے۔ یہ کتاب فارسیوں کو عربی سکھانے کے لئے لکھی گئی اور زمانے کے اعتبار سے زمخشری کی سب سے آخری تالیف ہے۔

دوسری بار جوار بیت اللہ میں

وطن میں کچھ عرصہ مقیم رہنے کے بعد زمخشری سے بیت اللہ کی جدائی زیادہ برداشت نہ ہوئی اور وہ پھر مکے کے لئے چل پڑے۔ مکے میں ان کا دوسری مرتبہ داخلہ ۵۲۶ھ میں ہوا۔ اور سات سال تک مسلسل وہیں

سکے ۵ دیوان الادب ورق ۴۱ بحوالہ المنہج ص ۳۸

شکے الکامل لابن الاثیر ۱۰: ۹۲ فما بعدہا

لکے یہ بات زمخشری کے اشعار سے ظاہر ہوتی ہے دیکھئے المنہج ص ۳۸

کے الکامل ۱۰: ۹۲ فما بعدہا

شے زمخشری لکھتے ہیں: " والذی اصطفاہ اللہ فی زماننا لنصرۃ الادب، وتنافت فی تلبیۃ الرغبۃ فی کلام العرب، الامیر الاجل الاسفہسلار بہاء الدین علاء الدولۃ ابو المظفر اتسز بن خوارزم شاہ، ادام اللہ علاءہ ونصر لواءہ، فنایۃ لذاتہ فی مجالستہ الافاضل وقصاری لہوہ فی منادمتہ الاماثل، ولا یزال ظل کرمہ الواسع علیہم ممدوداً وجنابہم بالغامہ الفائض مجوداً، وصلاتہ و خلعہ مترادفۃ عندہم متوالیۃ رائحۃ الیہم غادیۃ، وقد رسم لی امرہ العالی زید علوا بتحریر نسخۃ من کتاب "مقدمۃ الادب" لخزانۃ کتبہ المعمورۃ ففعلت علی رسمہ وجعلت الکتاب موسوما باسمہ"؛ مقدمۃ الادب ص ۱ فما بعد (الجیتاد ر با ۱۸۴۳م)"

قیام رہا جب کہ پہلے قیام کی مدت پانچ سال تھی[۷۹]۔ بارہ سال کے اس طویل قیام کے سبب زمخشری کا لقب "جاراللہ" یعنی ہمسایۂ خدا پڑ گیا۔ اسی دوسرے قیام کے زمانے میں انھوں نے اپنی مشہور زمانہ تفسیر "الکشاف" لکھی۔ تفسیر کے دیباچے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تصنیف میں امیر علوی بن وہاس کے اصرار کو بڑا دخل ہے[۸۱]۔ ابن وہاس نے اس دفعہ بھی زمخشری کی توقیر و تعظیم میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا۔ واقعہ یہ ہے کہ امیر علوی کو زمخشری سے بڑی محبت تھی اور وہ تہ دل سے زمخشری کے علم و فضل کے معترف تھے۔ انہوں نے زمخشری کیلئے اشعار بھی کہے ہیں:

وکم للامام الفرد عندی من ید ... وهاتيك ممافتها اطاب واكثرا

اخى العزمة البيضاء والهمة التى ... أناخت به علامة العصر والورى

جميع قرى الدنيا سوى القرية التى ... تبوأها دارا فداء زمخشرا

---

۷۹ زمخشری کے ان اشعار سے:

فجاورت ربي وهو خير مجاور ... لدى بيته المحرم عاكفا

اتممت باذن الله خمسا كواملا ... وصادفت سبعا بالمعرف واقفا

وكم لى الكشاف ثمّ ببلدة ... بها هبط التنزيل للحق كاشفا

وزرت ابن عباس بوجّ وتمنيت ... يدى عند رأس الحجونة طائفا

(دیوان الادب ص ۷۹ بحوالہ المنہج ص ۴۰)

معلوم ہوتا ہے کہ وہ بارہ سال بیت اللہ کی ہمسائگی میں رہے۔ پہلی مرتبہ پانچ سال اور دوسری مرتبہ سات سال۔ وفیات الاعیان (۲: ۱۰۹) سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری ۵۳۳ھ میں بغداد ابو منصور الجوالیقی کے حلقہ درس میں پہونچے تھے ۵۳۳ھ کو ہی اگر زمخشری کے دوبارہ سفر وطن کا سال قرار دیا جائے اور اس میں سے سات سال کم کیے جائیں تو ۵۲۶ھ برآمد ہوتا ہے جو ان کے دوبارہ مکہ مکرمہ حاضری کا وقت قرار پاتا ہے۔ یہ حساب اس وجہ سے بھی درست معلوم ہوتا ہے کہ دوسری بار مکہ مکرمہ جاتے ہوئے جب وہ شام سے گزرے تو والی دمشق تاج الملک کی مدح میں انہوں نے قصیدہ کہا جس نے چھ ہزار باطنیوں کو تہ تیغ کیا تھا اور عربوں اور ترکمانوں کی مشترکہ فوج تیار کر کے دمشق کا محاصرہ کرنے والے افرنجیوں کو ۵۲۳ھ میں بدترین شکست دی تھی۔ تاریخ الکامل لابن الاثیر (۱۰: ۲۲۳) کی رو سے تاج الملک کا انتقال ۵۲۶ھ میں ہوا اور اسی سال اس کا بیٹا شمس الملک شام کا والی مقرر ہوا۔ زمخشری نے شمس الملک کی مدح میں بھی قصیدہ کہا ہے (دیوان الادب ص ۹۹ بحوالہ المنہج ص ۴۰)۔ اس طرح بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ۵۲۶ھ سے پہلے زمخشری دوبارہ مکہ مکرمہ نہ پہونچے تھے۔ ۵۲۶ھ میں ان کی مکہ مکرمہ میں موجودگی بہرحال یقینی ہے کیونکہ یہی سال تفسیر کشاف کی تالیف کی ابتدا کا ہے۔

۸۰ تفصیل آگے آتی ہے دیکھیے ص ۱۰۰

۸۱ مقدمہ تفسیر کشاف ۱: ۱

وَآخِرِ بان تزهی زمخشرُ بامریٔ — اناعُدَّ فی اصل الثَّریٰ زَمَخَ الشرا

فلولاه ماطن البلاد بذکرہ — ولاطارفیها منجدا و مغوّرا

فلیس ثناہ بالعراق واھلہ — باعرفَ منه بالحجاز واشهرا[۵۲]

زمخشری خود ابن وہاس کے تلطف اور مدارات سے بہت متاثر تھے چنانچہ کہتے ہیں:

وکان ابن وھّاس لجنبی فارشا — کما تفعل الام الحفیة لاحفا

رأیت مع الاجلال منه تکرما — کما صاب ربعی الحیا متراد فا[۵۳]

ابن وہاس نے ان کے لئے باب اجیاد پر ایک مکان بھی تعمیر کرادیا تھا:

علی باب اجیاد بنی لی منزلا — کرکن الشمام بالصفا متواصفا

وانفق فی اتمامه من تلادہ — ثقیلات وزن فی البلاد خفائفا[۵۴]

زمخشری کی تعلیم و تربیت نے ابن وہاس کو بہت متاثر کیا اور ان کا رجحان بھی اعتزال کی طرف ہوگیا اس کے لئے بعض اشعار جو زمخشری نے کہے ان سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے:

ولیس الجبر والتشبیه الا — بقیة ارث دین جاھلی

نقم بالعدل والتوحید فیه — نقم یا ابن النبی ھدی المتی[۵۵]

ابن وہاس ہی کے اصرار نے زمخشری کو اپنا منظوم کلام دیوان کی شکل میں مرتب کرنے کے لیے مجبور کیا۔[۵۶]

وطن کو مراجعت اور وفات

مکہ مکرمہ میں ایک طویل عرصے قیام کے بعد حُبّ وطن نے پھر زمخشری کو وطن کی راہ لینے پر مجبور کیا اس سفر میں زمخشری کا گذر پھر بغداد[۵۷] سے ۵۳۳ھ میں ہوا[۵۸] اس وقت ان کی عمر قریب ۶۶ سال کے تھی۔ علم سے زمخشری کے والہانہ ذوق و شوق کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ بغداد میں اس عمر میں انہوں نے امام ادب ابومنصور الجوالیقی (م ۵۳۹ھ) کے سامنے ان کتابوں کے ابتدائی حصے پڑھ کر اجازت چاہی جن کے مصنفین کی لقاء یا روایت

---

[۵۲] معجم الادباء ۱۹: ۱۲۴ [۵۳-۵۴] دیوان الادب ص ۷۹، ۸۰ بحوالہ المنہج ص ۴۰ و ۴۱

[۵۵] دیوان الادب ورق ۱۱۶ بحوالہ المنہج ص ۴۱ [۵۶] المنہج ص ۴۱

[۵۷] "وورد بغداد غیر مرة" بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸

[۵۸] "قدم علینا بغداد سنة ثلاث وثلاثین وخمس مائة ورایته عند شیخنا ابی منصور الجوالیقی مرتین قارئا علیه بعض کتب اللغة من فواتحها ومستجیزا لها لانه لم یکن له علی عنده من العلم لقاء ولا روایة" وفیات الاعیان ۲: ۱۰۱ سندِ ذکر ابوالیمن زید بن الحسن الکندی الملقب تاج الدین م ۶۱۳ھ

انھیں براہِ راست حاصل نہ تھی۔[87] خوارزم کے صدر مقام جرجانیہ پہونچکر ۵۳۸ھ میں انہوں نے داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔ زمخشری کی یہ وصیت تھی کہ ان کے یہ اشعار لوحِ مزار پر کندہ کرا دیے جائیں۔

یا من یری مدّ البعوض جناحھا	فی ظلمۃ اللیل البھیم الألیل
ویری عروق نیاطھا فی نحرھا	والمخ فی تلک العظام النحل
اغفر لعبد تاب من فرطاتہ	ماکان منہ فی الزمان الاول[88]

زمخشری کے لیے کسی نے مرثیہ بھی کہا جس کا ایک شعر یہ ہے۔

فارض مکۃ تذری الدمع مقلتھا	حزناً لفرقۃ جاراللہ محمود[89]

امام غزالیؒ سے ملاقات

امام غزالی ۴۵۰ھ میں خراسان میں طوس کے صدر مقام طابران میں پیدا ہوئے اور ۵۰۵ھ میں طابران ہی میں وفات پائی۔ اس طرح آپ زمخشری (۴۶۷ھ - ۵۳۸ھ) کے معاصر ہوتے ہیں۔ امام غزالی نے نیشاپور، حجاز اور مصر و شام کے علاقوں کے سفر کیے اور بعض مقامات پران کا طویل قیام رہا۔ زمخشری نے ماوراءالنہر، خراسان کے مختلف مقامات اور حجاز وغیرہ کے سفر کیے، تاہم اس بارے میں سارے مصادر خاموش ہیں کہ ان دونوں حضرات کی ملاقات ہوئی یا نہیں۔ بظاہر اس خاموشی کا مطلب نفی ہی معلوم ہوتا ہے۔ صرف باقر الموسوی الخوانساری نے اپنی کتاب 'روضات الجنات' میں الجزائری کی کتاب 'الا...' کے حوالے سے بتایا ہے کہ ان دونوں حضرات کی ملاقات ہوئی ہے اور وہ اس طرح کہ زمخشری کشاف کی تصنیف کی تکمیل کے بعد اسے لے کر امام غزالی کے پاس آئے۔ امام غزالی نے زمخشری سے پوچھا کہ تم نے اپنی تفسیر میں ایاک نستعین کے بارے میں کیا لکھا ہے جس پر زمخشری نے بتایا کہ 'ایاک' کی تقدیم سے حصر معلوم ہوتا ہے۔ امام غزالیؒ

---

[87] وفیات الاعیان ۲: ۱۰۱

[88] یہ اشعار الکشاف ۱: ۸۰ میں بھی موجود ہیں۔ زمخشری کی اس وصیت کا علم ابن خلکان کو حلب میں ہوا (وفیات ۴: ۲۵۹) بتانے والے دو شعر اور پڑھے اور کہا کہ ان کے کہنے والے نے بھی اپنے مزار پر کندہ کرنے کی وصیت کی تھی ؎

الٰہی قد اصبحت ضیفک فی الثری	وللضیف حق عند کل کریم
فھب لی ذنوبی فی قرای فانھا	عظیم ولا یقری بغیر عظیم

ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامے میں بتایا ہے کہ اس نے خوارزم میں زمخشری کی قبر کی زیارت بھی کی ہے (رحلۃ ابن بطوطہ ۲: ۶)

[91] وفیات الاعیان ۴: ۲۶۰

[92] الاعلام ۷: ۲۴۷

[93] الاعلام ۷: ۲۴۷؛ الغزالی (معارف پریس اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء) ص ۳، ۱۴ فما بعدہا

نے مں پر یہ تعریض کی کہ بس معلوم ہو گیا کہ تم علماء تفسیر میں سے ہو اور زمخشری کو نادم ہونا پڑا[۹۴]۔ ان دونوں حضرات کی ملاقات مستبعد تو نہیں کیونکہ دونوں معاصر ہیں تاہم ہمارے خیال میں واقعہ مذکورہ من گھڑت سے زیادہ نہیں۔

زمخشری نے اپنی کتاب 'کشاف' کی تصنیف کی ابتدا ۵۲۶ھ میں کی اور ان کا یہ کام ۵۲۸ھ میں پایۂ تکمیل کو پہونچا[۹۵]۔ اس طرح امام غزالی کی وفات کے ۲۱ سال بعد تفسیر کی تالیف شروع ہوئی۔ ۵۲۶ھ سے پہلے (یعنی کشاف کی تالیف سے قبل) کچھ عرصے تک زمخشری تفسیر کا درس البتہ دیتے رہے تھے اور ان کے تفسیری درس کی شہرت بھی دور و نزدیک پھیل گئی تھی بعض لوگوں نے ان درسوں کو بطور املا لکھ بھی لیا تھا[۹۶]۔ جیسا بتایا جا چکا زمخشری کے دینی رجحان کی ابتدا ۵۱۲ھ سے ہوتی ہے اس سے پہلے وہ صرف عربی زبان و ادب کی طرف متوجہ رہے اور ۵۱۲ھ تک امام غزالی کی وفات کو سات سال ہو چکے ہیں۔ اگر ہم یہ فرض کر بھی لیں کہ ۵۱۲ھ ہی سے زمخشری نے اپنے تفسیری درسوں کی ابتدا کر دی تھی تب بھی یہ تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ تفسیر سے ان کی دلچسپی غزالی کی وفات سے سات سال بعد شروع ہوئی۔ یہ کہنا کہ کشاف کی تکمیل یعنی ۵۲۸ھ کے بعد جب غزالی کی وفات کو تیئیس سال گذر چکے تھے زمخشری کشاف کو لے کر امام غزالی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور دونوں کے درمیان مذکورہ گفتگو ہوئی محض لغویت ہے۔ غزالی کی وفات کے اکیس سال بعد تو کشاف کی تالیف کی ابتدا ہوئی ہے۔

تعلیم و تعلم سے تعلق

زمخشری کی پوری زندگی علمی مشاغل میں گذری بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ان کی زندگی کی واحد دلچسپی علم کا حصول اور اس کی اشاعت تھی۔ انہوں نے پوری زندگی تجرد میں گذاری اور شادی پر آمادہ نہ ہوئے[۹۷] اور اس کی ایک بڑی وجہ تھی علم سے ان کا یہ والہانہ لگاؤ۔ خود کہتے ہیں:

سهري لتنقيح العلوم ألذّ لي — من وصل غانية وطيب عناق

وتمايلي طربًا لحلّ عويصة — اشهى واحلى من مدامة ساق

---

۹۴ "ان صاحب الترجمة لما صنف كتابه الكشاف حمله واتى به الى الامام الغزالي ليمتحنه باطلاعه والانضمام الى مجلسه فذكر له سبب مجيئه اليه فقال له الغزالي كيف فسرت ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فقال قلت ان تقديم المفعول يفيد الانحصار فقال له اذن انت من علماء القشر فرجع الزمخشري نادمًا على ما فعل" روضات الجنات ص ۲۲۲

۹۵ الکشاف ۴: ۶۵۹؛ ۱: ل مقدمہ کشاف

۹۶ مقدمۃ الکشاف ۱: ک، ل

۹۷ دیوان الادب ورق ۱۰؛ الحوفی، الزمخشری ص ۴۳

وَصریر اقلامی علی اوراقہا　　اسلی من الادکاء والعشاق

ما الذّمن نقر الفتاة لدٰ فہا　　نقری لالقی الرمل عن اوراق

أأبیت سہران الدجٰی وتبیتہ　　نوما وتبغی بعد ذالک العاقی[۹۸]

تجرد کی زندگی اختیار کرنے کا سبب علم دوستی کے علاوہ یہ بھی تھا کہ صنفِ نازک اکثر فضل و کمال کے حصول کے لئے سدِ راہ بن جاتی ہے اور اولاد جسے آدمی اپنے خونِ جگر سے پرورش کرتا ہے بسا اوقات نالائق اور باپ کے لئے ننگ و عار ثابت ہوتی ہے۔ زمخشری کہتے ہیں:

اعص النساء فتلک الطاعۃ الحسنۃ　　ولن یسود فتی اعطی النساء رسنۃ

تعوقہ عن کمال فی نفسہا ثلہ　　ولو سعی طالبا للعلم الف سنۃ[۹۹]

ان کی نگاہ میں حسین اور با عفت عورت کا شوہر ہونے سے کہیں بہتر تجرد کی زندگی ہے چنانچہ اطواق الذہب میں لکھتے ہیں "لاتخطب المرأۃ لحسنہا ولکن لحصنہا، فان اجتمع الحصن والجمال فذالک ہو الکمال واکمل من ذالک ان تعیش حصورا وان عمرت عصورا[۱۰۰]" کہتے ہیں:

فواللہ ما ابکی علی ساکنی الثری　　ولکننی ابکی علیہ ام استزوج[۱۰۱]

اولاد کی بے راہ روی کا ماتم ان الفاظ میں کرتے ہیں:

تصفحت اولاد الرجال فلم اکن　　اصادف من لایعصی الام والابا

رأیت ابا یشقی لتربیۃ ابنہ　　ویسعی لکی یدنی مکسبا ومنجبا

اراد بہ الغش الاعز فما دری　　ایولیہ حجرا ام یسیء منکبا

لذالک ترکت النسل واخترت سیرۃ　　مسیحیۃ احسن بذالک مذہبا[۱۰۲]

چنانچہ زمخشری اپنی تصانیف اور تلامذہ کو ہی اپنی اولاد سمجھتے ہیں جن سے ان کا نام روشن ہے:

وحسبی تصانیفی وحسبی رواتہا　　بنین بہم سیقت الی مطا یخ[۱۰۳]

---

۹۸ مقدمۃ الکشاف ۱: و

۹۹ روضات الجنات ص ۲۲۔

۱۰۰ اطواق الذہب ص ۱۰۷ مطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۰ھ

۱۰۱ روضات الجنات ص ۲۲۔

۱۰۲ دیوان الادب ورق ۱۰ مخطوطہ ص ۴۳

۱۰۳ دیوان الادب ورق ۹، مخطوطہ ص ۴۳

زمخشری کی جامعیت

علم سے غیر معمولی لگاؤ ہی کا نتیجہ ہے کہ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، جغرافیہ، ادب، سیر و رجال، مواعظ، نحو، اعراب، لغت، امثال، خطبات، شعر غرضکہ علوم دینیہ اور عربی زبان و ادب کی کوئی شاخ ایسی نہیں جس پر زمخشری نے کوئی بلند پایہ تصنیف اپنی یادگار نہ چھوڑی ہو۔ اس علمی سرمایہ میں جامعیت ہی نہیں پائی جاتی بلکہ معیار کے اعتبار سے بھی زمخشری کی تصانیف ایسی ہیں کہ بعد میں آنیوالے یہ کہنے پر مجبور ہوگئے کہ زمخشری نے جو قیمتی علمی سرمایہ وراثت میں چھوڑا اس کی نظیر ان کے ہم عصروں میں ملنا مشکل ہے۔

زمخشری کو خود بھی اپنی جامعیت کا احساس تھا اپنے کمالات کو انہوں نے نظم کی شکل میں پیش کیا ہے جسے ہم پورا نقل کرتے ہیں:۔

تراني في علم المنزّل عالما ‍ ‍ ‍ وما انا في علم الحديث راصفا

فللسنة البيضاء في مناهج ‍ ‍ ‍ ويبغي كتاب الله مني المعارفا

وما انا من علم الديانات عاطلا ‍ ‍ ‍ باحسن حلي لم يزل لي شانفا

فكم تدوحت يمناي منه دفاترا ‍ ‍ ‍ وكم فتق دعت اذناي منه وطائفا

وما للغات العرب مثلي مقوّم ‍ ‍ ‍ ابي كل ندب متقن ان يخالفا

ولي يستعين النحو من ان يشنّو ‍ ‍ ‍ نهي لم يجد ها الذا ثقون حصافا

نقل ابن خلي سيبويه كتابه ‍ ‍ ‍ بقل حجر جار الله ما اداي حالفا

وما في رواة الكتب راوية له ‍ ‍ ‍ سوى واحد فانظر فلست مصارفا

وعلم المعاني والبيان كلاهما ‍ ‍ ‍ أرى الى الخطاب منه وصايفا

وعلم القوافي والاعاريض شاهد ‍ ‍ ‍ بفسحة خطوي فيه اذ كنت زاحفا

أقرت لي الآداب اصلا لها دمت ‍ ‍ ‍ رأى مشرفيات حمدن المشارفا

وديوان منظومي يريك بدائعا ‍ ‍ ‍ وديوان منثوري يريك طرائفا

زمخشری اسی پر بس نہیں کرتے بلکہ آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ وہ کعبہ ہیں جس کا طواف کرنے کے لئے مشرق و مغرب سے لوگ پروانہ وار چلے آرہے ہیں:

الم ترأني حيثما كنت كعبة ‍ ‍ ‍ يحفون بي كالطائفين طوائفا

فشرقيهم يهوي الى النور قابسا ‍ ‍ ‍ وغربيهم يسعى الى البحر غارفا

---

۱۰۴ دیوان الادب ورق ۸، بحوالہ المنہج ص ۴۴

۱۰۵ دیوان الادب ورق ۹، بحوالہ المنہج ص ۴۴

ایک دوسری جگہ اپنی اس علمی مرکزیت کو واضح کرنے کے لئے اپنے آپ کو "کعبۂ ادب" کہتے ہیں:۔

وانی فی خوارزم کعبۃ الادب[۱۰۲]

ماہرین فن کا اعتراف

اس میں شک نہیں کہ زمخشری کی ذات بڑے کمالات کا مجموعہ تھی۔ انھیں بجا طور پر "فخر خوارزم"[۱۰۶] کا لقب دیا گیا تھا۔ زمخشری کے کمالات کا اعتراف بعد کے باکمالوں نے دل کھول کر کیا۔ ذیل میں ہم اُن حضرات کی رائیں ان کے بارے میں درج کرتے ہیں:۔

۱۔ سمعانی (م ۵۶۲ھ) لکھتے ہیں "کان یُضرب بہ المثل فی الادب النحو"[۱۰۷]

۲۔ عبدالرحمٰن بن محمد الانباری (م ۵۷۷ھ) کہتے ہیں "کان نحویا فاضلا ... وصنف کتبا حسنۃ"[۱۰۸]

۳۔ ابوالیمن زید بن الحسن الکندی الملقب تاج الدین (م ۶۱۳ھ) تلمیذ ابی منصور الجوالیقی کی رائے اُن کے بارے میں یہ ہے "کان الزمخشری اعلم فضلاء العجم بالعربیۃ فی زمانہ واکثرھم اکتسابا واطلاعا علی کتبھا وبہ ختم فضلاؤھم"[۱۰۹]

۴۔ یاقوت رومی (م ۶۲۶ھ) بتاتے ہیں "کان اماما فی التفسیر والنحو واللغۃ والادب۔ واسع العلم، کبیر الفضل، متقنا فی علوم شتّٰی"[۱۱۰]

۵۔ ابن الاثیر المورخ (م ۶۳۰ھ) کا کہنا ہے "کان یضرب بہ المثل فی علم الادب"[۱۱۱]

۶۔ ابن خلکان (م ۶۸۱ھ) ان الفاظ سے یاد کرتے ہیں "الامام الکبیر فی التفسیر والحدیث والنحو واللغۃ وعلم البیان۔ کان امام عصرہ من غیر مدافع، تشد الیہ الرحال فی فنونہ"[۱۱۲] ابن خلکان ایک واسطے سے (ام المؤید زینب بنت الشعری)[۱۱۳] فن حدیث میں زمخشری کے شاگرد ہوتے ہیں اور اس نسبت پر ناز کرتے ہیں۔[۱۱۴]

۷۔ ابوالفدا اسماعیل بن علی (م ۷۳۲ھ) ان الفاظ میں اعتراف کرتے ہیں "کان اماما فی العلوم"[۱۱۵]

---

۱۰۲ دیوان الادب ورق ۸ بحوالہ المنیر ص ۵۴ ۱۰۶ "وتلقب بجار اللہ وفخر خوارزم ایضاً"

بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸ ۱۰۷ الانساب ص ۲۷۷ ۱۰۸ نزہۃ الالباء ۱: ۴۶۹

۱۰۹ وفیات الاعیان ۲: ۱۰۰ (مطبعہ بولاق ۱۲۹۹ھ) ۱۱۰ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۶ ۱۱۱ اللباب ۱: ۵۶

۱۱۲ وفیات الاعیان ۴: ۲۵۴

۱۱۳ حالات کے لیے دیکھیے وفیات ۲: ۹۲ ۱۱۴ وفیات ۲: ۹۲

۱۱۵ تاریخ ابی الفدا ۳: ۱۷

۸- یافعی (م ۷۶۸ھ) ان الفاظ میں خراجِ عقیدت پیش کرتے ہیں "العلامۃ اللغوی النحوی المفسر... کان متفننا فی التفسیر والحدیث والنحو واللغۃ والبیان - امام عصرہ فی فنونہ ولہ التصانیف الکبیرۃ البدیعۃ المعروفۃ"[۱۱۶]

۹- حافظ ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "صاحب الکشاف فی التفسیر والمفصل فی النحو وغیر ذلک من المصنفات المفیدۃ"[۱۱۷]

۱۰- عبدالقادر القرشی (م ۷۷۵ھ) ان الفاظ میں تعارف کراتے ہیں "الامام الکبیر المضروب بہ المثل فی علم الادب. شہرتہ تغنی عن الاطناب. اکثر"[۱۱۸]

۱۱- ابن حجر (م ۸۵۲ھ) ایک جگہ محض "شیخ العربیۃ" کے بھاری بھرکم لقب سے یاد کرتے ہیں[۱۱۹] اور دوسری جگہ بڑی فراخدلی سے ان کے کمال کا اعتراف کرتے ہیں "وقد کان الزمخشری فی غایۃ المعرفۃ بفنون البلاغۃ وتصرف الکلام"[۱۲۰]

۱۲- سیوطی (۹۱۱ھ) ان کے علم وفضل کو یوں سراہتے ہیں "کان واسع العلم کثیر الفضل، غایۃ فی الذکاء وجودۃ القریحۃ متفننا فی کل علم"[۱۲۱]

۱۳- طاش کبری زادہ (م ۹۶۸ھ) ان کی بہا... فن کا ذکر اس طرح کرتے ہیں "الامام العلامۃ المشہور بفخر خوارزم، امام الدنیا فی علم الاعراب واللغۃ والمعانی والبیان والزہد وحسن السیرۃ فی السر والاعلان"[۱۲۲]

۱۴- ابن العماد الحنبلی (م ۱۰۸۹ھ) نے ابن الاہدل کی رائے کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے "عظم صیتہ فی علوم الادب، سلم مناظروہ لہ"[۱۲۳]

۱۵- عبدالحی فرنگی محلی (م ۱۳۰۴ھ) ان کی عظمت وجامعیت کو اس طرح بیان کرتے ہیں "کان امام عصرہ بلا مدافع، نحویا ذکیا فقیہا بیانیا متکلما مناظرا ادیبا شاعرا مفسرا ... لہ فی العلوم آثار ما لیست لغیرہ من اہل عصرہ"[۱۲۴]

---

[۱۱۶] مرآۃ الجنان ۳: ۲۶۹

[۱۱۷] البدایۃ والنہایۃ ۱۲: ۲۱۹

[۱۱۸] الجواہر المضیئۃ ۲: ۱۶۰

[۱۱۹] تذکرۃ الحفاظ ۴: ۲۹۴

[۱۲۰] لسان المیزان ۶: ۴

[۱۲۱] بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸ - سیوطی نے یہ بھی لکھا ہے "اسند الحدیث فی الطبقات الکبری وتکرر فی جمع الجوامع" بحوالہ مذکور

[۱۲۲] مفتاح السعادۃ ۱: ۴۳۱

[۱۲۳] شذرات الذہب ۴: ۱۲۱

[۱۲۴] الفوائد البہیۃ مع التعلیقات السنیۃ ص ۲۱۰

۱۶۔ محمد باقر الموسوی الخوانساری (م ۱۳۱۳ھ) اس طرح ثناخواں ہیں "الامام الاعظم والبحر الخضم وفخر خوارزم"[۱۲۵] سابقہ صاحب "تلخیص الآثار" کے تاثرات نقل کرتے ہیں "کان بالغا فی العربیۃ وعلم البیان وله تصانیف حسنۃ لیس لاحد مثلها فی فصاحۃ الالفاظ ولافۃ المعانی مع ایجاز اللفظ"[۱۲۶]

زمخشری کا کلامی اور فقہی مسلک۔

زمخشری نے متعدد جگہ اپنے کلامی اور فقہی مسلک کے بارے میں صراحت سے لکھا ہے کہ وہ عقائد میں معتزلی اور فروع فقہیہ میں حنفی ہیں۔ دیوان الادب میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

الی الدین ولا انهم متشیع   لهم ولست بشافعی المذهب[۱۲۷]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

واسند دینی واعتقادی ومذهبی   الی حنفاء اختارهم وحنائفا

حنیفیۃ ادیانهم حنفیۃ   مذاهبهم لا یبتغون الزعانفا[۱۲۸]

اطواق المذہب میں ان علماء کی تعریف میں رطب اللسان ہیں جو معتزلی اور حنفی ہیں "رضی اللہ عن العلماء الخاشعین من اللہ وحسابهم ... جمعوا الی الدین الحنیفی العلم الحنفی"[۱۲۹] نوابغ الکلم میں تو یہاں تک کہہ دیتے ہیں "الدین والعلم حنیفی وحنفی" یہی وجہ ہے کہ ان کے جن تذکرہ نگاروں نے ان کے کلامی مسلک کے بارے میں لکھا ہے سب یہی بتاتے ہیں کہ وہ عقائد کے اعتبار سے معتزلی ہیں اور فقہی مسلک کے لحاظ سے حنفی ہیں[۱۳۰]۔ ان کی کسی تصنیف سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ اعتزال سے تائب ہو گئے ہوں یا فقہ حنفی

---

۱۲۵ و ۱۲۶ روضات الجنات ص ۲۰۷   ۱۲۷ دیوان الادب ورق ۸ بحوالہ المنہج ص ۱۶۹

۱۲۸ دیوان الادب ورق ۷۰ بحوالہ المنہج ص ۱۶۹   ۱۲۹ اطواق الذہب ص ۵۲

۱۳۰ نوابغ الکلم ص ۳۱   ۱۳۱ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۶ "معتزلی المذهب متجاهراً بذلك"؛ وفیات ۴: ۲۵۵ "معتزلی الاعتقاد متظاهراً به"؛ تاریخ ابی الفداء ۳: ۱۷ "کان حنفی الفروع معتزلی الاصول"؛ مرآۃ الجنان ۳: ۲۶۹ "معتزلی"؛ البدایۃ والنہایۃ ۱۲: ۲۱۹ "کان یظهر مذهب الاعتزال ویصرح بذلك تفسیره ویناظر علیه"؛ الجواہر المضیئۃ ۲: ۱۶۰ میں ان کا ذکر حنفی فقیہ کی حیثیت سے کیا گیا ہے؛ میزان الاعتدال ۲: ۵۲ "داعیۃ الی الاعتزال"؛ تذکرۃ الحفاظ ۴: ۷۶ "شیخ العربیۃ والاعتزال"؛ قاسم بن قطلوبغا نے "تاج التراجم" (ص ۲۵) میں ان کا ذکر فقیہ حنفی کے طور پر کیا ہے؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸ "معتزلیا قویا فی مذهبه مجاهراً به حنفیا"؛ مفتاح السعادۃ ۱: ۴۳۲ "کان معتزلیا قویا فی مذهبه مفتخراً به ... وکان حنفیا"؛ شذرات ۴: ۱۲۱ "کان من ائمۃ الحنفیۃ معتزلی العقیدۃ"؛ الفوائد البہیۃ ص ۲۰۹ "من اکابر الحنفیۃ حنفی المذهب معتزلی المعتقد"؛ عبدالحی فرنگی محلی نے ملا علی قاری کے یہ الفاظ بھی زمخشری کے بارے میں نقل کیے ہیں "حنفی الفروع، معتزلی الاصول"۔

ترک کر دیا ہو۔ تاہم ان کے بارے بعد ایک طرف تو یہ کہا گیا ہے کہ انہوں نے اعتزال سے توبہ کر کے عقائد اہل سنت کو اختیار کر لیا تھا اور دوسری طرف یہ دعویٰ کیا گیا کہ اعتزال کو ترک کر کے انہوں نے شیعیت اختیار کر لی تھی۔ اہل سنت کا مسلک اختیار کرنے کی بابت الاکلیل شرح مدارک التنزیل کے مولف لکھتے ہیں "افاد العلامة الفهامة الآفندی زاده جونکی فی حاشیه علی شرح السعدی فی التصریف قال العلامة اکمل الدین فی شرح الکشاف انه ای الزمخشری قد تاب من مذهب الاعتزال وصنف النصائح الصغار والنصائح الکبار وبین توبته من الاعتزال[۱۳۲] اکمل الدین البابرتی کے علاوہ سیوطی کی طبقات المفسرین کے حاشیہ نگار نے جو غالباً سیوطی کے شاگرد الداؤدی ہیں حاشیے میں لکھا ہے کہ زمخشری نے عمر کے آخری حصے میں اعتزال سے توبہ کر لی تھی اور مذہب اہل سنت اختیار کر لیا تھا[۱۳۲ الف]۔ ان دونوں حضرات کے علاوہ المقری نے نفح الطیب میں لکھا ہے "وقال الراعی سمعت شیخنا ابا الحسن علی بن ... سمعت الاندلسی یقول شیئان لا یصحان اسلام ابراهیم بن سهل وتوبة الزمخشری من الاعتزال - ثم قال الراعی قلت وهما فی مرویاتی، اما اسلام ابراهیم بن سهل فیغلب علی ظنی صحته لعلی بروایته واما الثانی وهو توبة الزمخشری فقد ذکر بعضهم انه رأی رسما بالبلاد المشرقیة محکوم فیه بتضمن توبة الزمخشری من الاعتزال فقوی جانب الروایة"[۱۳۳]۔ ان تین حضرات کے علاوہ جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے کسی اور مصنف نے یہ بات نہیں کہی کہ زمخشری نے اعتزال کو ترک کر کے مسلک اہل سنت اختیار کر لیا تھا۔ جہاں تک البابرتی کی بات کا تعلق ہے تو اس کا غلط ہونا روز روشن کی طرح عیاں ہے۔ النصائح الصغار اور النصائح الکبار جو بالترتیب اطواق الذہب اور مقامات الزمخشری ہی کے دوسرے نام ہیں، دونوں کشاف سے بہت پہلے کی تالیف ہیں اور کشاف کے بارے میں ہر شخص جانتا ہے کہ اس کی بنیاد ہی اعتزال پر اٹھائی گئی ہے۔ علاوہ بریں مذکورہ دونوں کتابوں میں نہایت واضح طور پر اعتزال کی تعریف وتائید ملتی ہے۔ طبقات المفسرین کے حاشیہ نگار نے تو اپنی معلومات کا کوئی ماخذ بھی نہیں دیا ہے اور اس صورت میں یہ اطلاع قابل تسلیم نہیں کیوں کہ اس کی تائید کسی خارجی یا داخلی شہادت سے نہیں ہوتی۔ نفح الطیب کی اطلاع میں بھی کھلی ہوئی کمزوری یہ ہے کہ نہ تو راوی کا نام ہے اور نہ یہ پتہ چلتا ہے کہ اس راوی نے کونسی تحریر اس مضمون کی دیکھی۔ علاوہ بریں وہ تحریر بھی ایسی تھی جس میں زمخشری کے ترک اعتزال کی صراحت نہ تھی بلکہ تضمناً اس طرح کا نتیجہ نکلتا تھا ظاہر ہے کہ اس صورت

---

۱۳۲ الاکلیل ۴: ۱۸۰۔ ۱۳۲ الف حاشیہ طبقات المفسرین ص ۴۱۔

۱۳۳ ابو العباس احمد بن محمد المقری (م ۱۰۴۱ھ)، نفح الطیب، لیڈن، بریل ۱۸۵۸-۱۸۶۱ - تصحیح دوزی وغیرہ ۲: ۳۵۲

مدعا اثبات مدعا کے لیے یہ دلیل کافی ہے زشافی۔

دوسری طرف یہ جو کہا گیا ہے کہ زمخشری نے اعتزال کو ترک کرکے شیعیت اختیار کرلی تھی اس میں یہ ایک مزید دعوی بھی مضمر ہے کہ انہوں نے اپنے فقہی مسلک حنفیت کو چھوڑ دیا تھا کیونکہ شیعہ اور حنفیہ کا فقہ کے اصول و فروع دونوں میں اختلاف ہے۔ الخوانساری نے "روضات الجنات" میں تفصیلا اس بات کو بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ علامہ مجلسی کے نواسے امیر محمد حسین الحسنی الاصفہانی نے اپنے متفرق فوائد میں ان لوگوں کے نام گنائے ہیں جو درحقیقت شیعہ تھے مگر ازراہ تقیہ اپنے آپ کو اہل سنت میں سے ظاہر کرتے تھے۔ لکھا ہے کہ زمخشری بھی میرے خیال میں انہیں لوگوں میں سے ہیں اس میں، شک نہیں کہ شروع میں وہ سنی ہی تھے جیسا کہ کشاف کے مطالعے اور امامت اور اس کے متعلقات کے بارے میں ان کی رائے سے ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ شیعہ امامیہ کا اس پر اجماع ہے کہ وہ سنی تھے اور مرتے دم تک سنی رہے۔ میری رائے بھی ان کے بارے میں یہی تھی مگر ان کی کتاب 'ربیع الابرار' کے مطالعہ سے ایک نہیں متعدد شواہد اس طرح کے ملتے ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے شیعیت اختیار کرلی تھی 'ربیع الابرار' میں انہوں نے ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے جنہیں کسی طرح اہل سنت کے عقائد سے ہم آہنگ نہیں کیا جا سکتا۔ محمد حسین الاصفہانی نے اس طرح کے شواہد میں علاوہ ان اشعار کے جو اہل بیت کے فضائل میں زمخشری نے کہے ہیں 'ربیع الابرار' کے تیرھویں، اٹھارویں اور انیسویں باب سے کچھ عبارتیں نقل کی ہیں اور کہا ہے کہ اس طرح کی باتیں وہی شخص لکھ سکتا ہے جو شیعی ہو[۱۳۳]۔

ہمارے خیال میں یہ دلیل دعوے کے ثبوت کے لئے کافی نہیں۔ سب سے پہلے تو یہ بات سرے سے غلط ہے کہ زمخشری سنی تھے اور کشاف سے ان کا سنی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ زمخشری معتزلی تھے اور کشاف سے ان کا معتزلی ہونا ناقابل تردید طریقے سے معلوم ہوتا ہے۔ دوسرے یہ بات اگر درست ہے کہ 'ربیع الابرار' 'کشاف' کے بعد لکھی گئی اور اس میں کشاف میں ظاہر کیے گئے خیالات کے برخلاف زمخشری نے کچھ دوسرے خیالات کا اظہار کیا ہے تو 'ربیع الابرار' کے خیالات کو راجح اور کشاف کے مندرجات کو مرجوح قرار دیا جائے گا تاہم ایک تو 'ربیع الابرار' اور کشاف کی تالیف میں کوئی ایسا قابل لحاظ زمانی فاصلہ نہیں جس میں یہ توقع کی جاسکے کہ ایک پختہ عمر اور ذہن کے انسان کے خیالات و عقائد بدل جائیں[۱۳۴]۔

---

۱۳۳ روضات الجنات ص ۲۰۷-۲۱۰

۱۳۴ ربیع الابرار کشاف کے فورا بعد لکھی گئی ہے جیسا کہ اس کے دیباچے سے معلوم ہوتا ہے اور جہاں تک قیاس ہے یہ اس سفر کے دوران تصنیف کی گئی جب زمخشری بیت اللہ کے جوار ثانی کے بعد وطن واپس لوٹ رہے تھے۔

دوسرے یہ کہ ربیع الابرار کی تصنیف کا مقصد کشاف کے مطالعہ کرنے والوں کی تفریح طبع تھا نہ کہ کشاف میں ظاہر کیے ہوئے خیالات کی تردید[۱۳۵]۔ تیسرے یہ کہ جیسا ہم بتا چکے ہیں کشاف کے بعض مقامات میں لوگوں نے رد و بدل کر دیا۔ اساس البلاغۃ کے بارے میں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ اس کی بعض عبارتوں میں بھی تصرف ہوا ہے[۱۳۶]۔ ربیع الابرار کی ترتیب اور ابواب وغیرہ پر اس کی تقسیم زمخشری کے بعد ایک دوسرے شخص کے ہاتھوں عمل میں آئی اور اس بات کا قطعی امکان ہے کہ اس میں بھی رد و بدل ہوا ہو۔ چوتھے یہ کہ زمخشری کی اساس البلاغۃ ربیع الابرار کے بعد کی تصنیف ہے مگر اس میں شیعیت کا کسی قسم کا اثر نہیں ملتا اس کے برخلاف ہر وہ شخص جسے زمخشری کی تصانیف کا ذوق ہے وہ یہ کہہ دے گا کہ پوری 'اساس' معتزلی انداز فکر کی آئینہ دار ہے اور جس مقصد سے اسے لکھا گیا ہے یعنی 'مجاز' کے استعمالات اور اس کی بلاغت یہ چیز جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا ادب سے متعلق معتزلی نظریات میں سے ہے۔ یہ بات سمجھ میں آنا مشکل ہے کہ ربیع الابرار سے پہلے کی تمام تالیفات تو اعتزال کے رنگ میں رنگی ہوئی ہوں اور اس کے بعد کی بھی، صرف اس کتاب یعنی ربیع الابرار میں شیعیت کا اظہار ہوا ہو۔ یہ بات تو خود شیعیت کے اس مظاہرے کو جو اس کتاب میں پایا جاتا ہے مشکوک کر دیتی ہے اور اس امر کی قوی دلیل ہے کہ یہ خیالات زمخشری کے نہیں بلکہ کسی شیعی کے اضافے ہیں۔ یہ بات چھپی ڈھکی نہیں کہ شیعہ حضرات اس طرح کے تصرفات کرتے رہے ہیں۔ چنانچہ خوانساری خود لکھتے ہیں " وظاهر انه لو صحت عنه هذه الحكاية وامنت من احتمال الزيادة لبعض اصحاب الرشد والهداية لدلت على حسن عاقبة الرجل وكمال استبصاره"[۱۳۷] جس سے پتہ چلتا ہے کہ انھیں اس بات کا پورا

---

[۱۳۵] چنانچہ ربیع الابرار کے مقدمے میں لکھتے ہیں " هذا كتاب قصدت به اجمام خواطر الناظرين في الكشاف عن حقائق التنزيل وترويح قلوبهم المتعبة بالتفكر في استخراج ودائعه وخباياه والتفتيش عن اذهانهم المكدودة باستيضاح غوامضه وخفاياه وان يكون مطالعته لهم نزهة ... التطريف اهماضا لمن ختل" ربیع الابرار مخطوطہ المنج ص ۹

[۱۳۶] رشید الدین الوطواط اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں " وقعت في يدي نسخة من كتاب اساس البلاغة وعند فراغي ... التصحيفات ما الاصادف من دين نسخة في اعقاله فان تفضل سيدنا ادام الله ايامه بانفاذ المجلدة الاولى من النسخة المقروءة على الامام السعيد جار الله ... لا تابل سقيمه بصحيحه وابالغ في تقويمه وتصحيحه جازيتي ... " مجموعہ رسائل رشید الدین الوطواط ص ۲۸-۲۹۔ الوطواط کا انتقال ۵۷۳ھ میں ہوا اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ زمخشری کی وفات کے کچھ ہی عرصہ بعد ان کی کتابوں میں تحریفات و تصحیفات ہونے لگی تھیں۔

[۱۳۷] روضات الجنات ص ۶۹۱

شبہ ہے کہ کسی شیعی (بعض اصحاب الرشد والہدایۃ) نے بعد میں یہ اضافے کیے ہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہنا کسی طرح درست نہ ہوگا کہ کشاف کی تصنیف تک تو زمخشری واقعی معتزلی رہے (جیسا کہ ان کے تشیع کے دعوے دار بھی تسلیم کرتے ہیں) "ربیع الابرار" میں انہوں نے اپنی شیعیت کا اظہار کیا اور اس کے بعد بقیہ زندگی کے آخری لمحے تک تقیہ کیے رہے۔ کیوں کہ یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں کہ صرف "ربیع الابرار" میں وہ تقیہ پر عارضی طور سے عمل کرنا ترک کر دیتے ہیں اور بعد میں پھر اسی پر کاربند ہو جاتے ہیں۔ "ربیع الابرار" میں اس کو ترک کرنے کا کیا سبب؟ اور ایک مرتبہ شیعیت کے اعلان کے بعد پھر ایسا تقیہ کہ کسی عنوان ان کی بعد کی کسی تصنیف سے شیعیت کا اظہار نہیں ہوتا اس کی کیا وجہ؟ زمخشری کی زندگی کے حالات ہمارے سامنے ہیں۔ "ربیع الابرار" کی تصنیف کے وقت حالات کی کسی ایسی تبدیلی کا ہمیں علم نہیں جو شیعیت کے اختیار و اعلان اور بعد میں تقیہ کی داعی ہو۔ اس کے علاوہ جہاں تک داخلی شہادت کا تعلق ہے خود "ربیع الابرار" میں ایسی عبارتیں موجود ہیں جو اعتزال کے شیدائی کے قلم ہی سے نکل سکتی ہیں۔[۱۲۷]

اس کے علاوہ زمخشری کے مزاج اور افتادِ طبع سے یہ بات بعید ہے کہ وہ تقیہ کی روش کو اختیار کریں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے مزاج میں صلابت تھی۔ انہوں نے کبھی اپنے عقائد کو پوشیدہ نہیں رکھا۔ معتزلی تھے علی الاعلان اعتزال کا اظہار کیا اور اس پر فخر کیا اور یہ اس وقت جب کہ حکومت اور سیاسی اقتدار پر قبضہ اشعریوں کا تھا۔ ایسا آدمی جو ببانگِ دہل اپنے عقائد کا اعلان اور ان کی تبلیغ کرے وہ تقیہ اختیار کر لے، بغیر قطعی دلیل کے ایسے دعوے کو تسلیم کرنا ممکن نہیں۔ زمخشری نے اگر شیعیت اختیار کی ہوتی تو افتادِ طبع کے پیشِ نظر وہ اس کا اعلان ضرور کرتے۔

زمخشری کے شیعیت اختیار کر لینے کی بات اس لئے بھی ناقابلِ توجہ ہے کہ ان کے فقہی مسلک میں کوئی تغیر نہیں ہوا۔ وہ حنفی تھے اور حنفی ہی رہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ اگرچہ عموماً امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی حمایت کرتے ہیں لیکن اگر ان کے خیال میں دوسرے مسلک کی دلیل قوی ہے تو وہ بے تکلف اس کا اقرار کر لیتے ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ تنگ نظر نہیں اور اس بات سے سخت نفور ہیں کہ فقہی مسائل پر جنگ و جدل برپا کی جائے اور ایک فقہی مسلک رکھنے والا دوسرے پر دست درازی کرے۔ ان کے یہ اشعار اسی رجحان کے آئینہ دار ہیں۔

اذا سألوا عن مذهبي لم ابح به	واكتمه كتمانه لي اسلم
فان حنفيا قلت قالوا بانني	ابيح الطلا وهو الشراب المحرم

---

[۱۲۷] "رأس فضائل خوارزم هو وارث فتنة من المحبة بحب السب بمن حب اهل العدل والتوحيد" ربیع الابرار الباب التاسع بحوالہ المنبع ص ۲۔

وان مالکیا قلت قالوا باننی	ابیح لهم اکل الکلاب وهم هم
وان شافعیا قلت قالوا باننی	ابیح نکاح البنت والبنت تحرم
وان حنبلیا قلت قالوا باننی	ثقیل حلولی بغیض مجسم
وان قلت من اهل الحدیث وحزبه	یقولون تیس لیس یدری ویفهم
تعجبت من هذا الزمان واهله	فما احد من السن الناس یسلم
واخرنی دهری وقدم معشرا	علی انهم لا یعلمون واعلم
ومذ افلح الجهال ایقنت اننی	انا المیم والایام افلح اعلم[۱۳۸]

زمخشری کے اساتذہ

زمخشری کے بعض اساتذہ جن کے نام یا حالات مل سکے حسب ذیل ہیں:-

ابو علی الحسن بن المظفر الادیب الضریر النیسابوری الخوارزمی[۱۳۹]

یاقوت نے لکھا ہے کہ ان کا تذکرہ ابو احمد محمود بن ارسلان کی تاریخ خوارزم میں ملتا ہے اسی سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کی وفات ۴ رمضان ۴۴۲ھ کو ہوئی۔ ابن ارسلان نے ان کی بہت تعریف و توصیف کی ہے اور کہا ہے "انه کان مؤدب اهل خوارزم فی عصره ومخرجهم وشاعرهم ومقدمهم والمشار الیه منهم"۔ یہ نابینا تھے اور ابو مضر سے پہلے زمخشری نے انھیں کے سامنے زانوے ادب تہ کیا تھا[۱۴۰]۔

ابو مضر محمود بن جریر الضبی الاصفہانی[۱۴۱]

عربی زبان و ادب اور طب کے ماہر تھے۔ خوارزم میں اعتزال انھیں کی کوششوں سے پھیلا اپنے فضل و

۱۳۸ھ الکشاف ۱:د مقدمۃ فی ترجمۃ المؤلف ۱۳۹ھ معجم الادباء ۹:۱۹۱-۱۹۲، ۱۲۷ میں نام یہی دیا ہوا ہے مگر بغیۃ الوعاۃ (ص ۳۰۰) اور مفتاح السعادۃ (۱:۳۱۴) میں ابو الحسن علی بن المظفر النیسابوری دیا گیا ہے۔ مفتاح السعادۃ ہی میں ایک دوسری جگہ (۱:۳۳۴) ان کا ذکر "ابو علی الضریر" کے الفاظ سے کیا گیا ہے ہم نے نام کے بارے میں معجم الادباء کو ترجیح دی ہے

۱۴۰ھ معجم الادباء ۹:۱۹۱-۱۹۲ نیز ۱۹:۱۲۷ ۱۴۱ھ مفتاح السعادۃ (۱:۳۳۴) میں ان کا نام ابو نصر الاصفہانی دیا ہوا ہے جو "ابو مضر" کی تصحیف ہے۔ وفیات الاعیان میں بھی ان کے نام میں تصحیف ہوئی ہے ابن خلکان نے ایک جگہ لکھا ہے "اخذ الادب عن ابی منصور نصر" (۲:۲۵۴) اور دوسری جگہ کہا ہے "ومن شعره یرثی شیخه ابا منصور منصور المذکور اولا" (۲:۲۵۸) حالانکہ "ابو مضر" ہی سے زمخشری نے حدیث پڑھی، نحو اور فن ادب ابو مضر سے حاصل کیا۔ نیز ان "ابو مضر" کا نام منصور نہیں محمود ہے (دیکھیے معجم الادباء ۱۹:۱۲۰) ۔ غالباً یہ نقلی غلطی کی ہے۔

کمال کی بنا پر فرید العصر کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے۔ لغت، نحو اور معتزلی عقائد زمخشری نے انھیں سے حاصل کیے اور انھیں کی وساطت سے ان کی رسائی نظام الملک تک ہوئی۔ زمخشری کو ان سے بہت زیادہ تعلق خاطر تھا جس کا ایک مظاہرہ ان کی موت پر مرثیہ کی شکل میں ہوا۔ اشعار، حکایات اور بعض واقعات پر مشتمل ایک تصنیف "زاد الراکب" کے نام سے ان کی یادگار ہے۔ مرو میں ۵۰۷ھ میں انتقال ہوا۔[۱۴۲]

عبداللہ بن طلحہ بن محمد بن عبداللہ الیابری، ابو بکر، ابو محمد:۔

ان کا نحو، کلام، فقہ اور تفسیر کے ماہرین میں شمار ہوتا ہے۔ یابرہ ان کا مولد ہے۔ اشبیلیہ میں بھی رہے۔ مکہ معظمہ میں بھی حاضر ہوئے۔ سیبویہ کی "الکتاب" زمخشری نے ان سے دوران قیام مکہ ہی پڑھی۔ ۵۱۸ھ میں انتقال ہوا۔ ان کی مشہور تصانیف یہ ہیں: المدخل شرح رسالۃ ابن ابی زید القیروانی، سیف الاسلام علی مذہب مالک، الرد علی ابن حزم وغیرہ۔[۱۴۳] ابو الولید الباجی سے روایت کرتے تھے۔[۱۴۴]

ابو الخطاب نصر ابن البطر:۔[۱۴۵]

زمخشری نے بغداد میں ان سے حدیث سماعت کی۔[۱۴۶] یہ اس دور کے بغداد کے مشہور محدثین میں سے معلوم ہوتے ہیں کیوں کہ لوگ دور دور سے ان سے حدیث کا درس لینے آتے تھے۔ قاضی ابن العربی المالکی صاحب "احکام القرآن" و محمد بن علی ابو الرضی النسفی ثم البغدادی دونوں نے ان سے حدیث پڑھی ہے تاہم باوجود کوشش کے

---

۱۴۲ معجم الأدباء ۱۹: ۱۲۳-۱۲۴؛ بغیۃ الوعاۃ ۳۸۶؛ الأعلام ۸: ۴۲

۱۴۳ المقری: نفح الطیب ۲: ۲۱؛ بغیۃ الوعاۃ ۲۸۴؛ معجم المؤلفین ۶: ۶۵

۱۴۴ روضات الجنات ص ۷۲۲

۱۴۵ القاموس: "نصر بن احمد بن البطر کتکف محدث"۔ شذرات (۴: ۱۱۸) میں ان کا نام زمخشری کے حالات میں "ابن الطبر" دیا ہوا ہے جو غلط ہے لیکن ابو طاہر السلفی کا تذکرہ کرتے ہوئے ابن العماد ہی نے لکھا ہے "فادرك ابا الخطاب بن البطر ببغداد" (۴: ۲۵۵) اور نام صحیح دیا ہے۔

۱۴۶ شذرات ۴: ۱۱۸

۱۴۷ طبقات المفسرین للسیوطی ص ۲۳، ۳۰، ۲۹

معروف تذکروں میں ان کے حالات نہ مل سکے۔[148] ان کے دوسرے بھائی بھی مشہور محدث ہوئے ہیں وہ بھی ابن البطر کے نام سے مشہور ہوئے چنانچہ ابن حجر نے لسان المیزان میں ایک جگہ لکھا ہے "ابن البطر ہو علی بن احمد اخو نصر شیخ السلفی"[149] دوسری جگہ لکھتے ہیں "علی بن احمد بن عبد اللہ بن البطر الدقاق اخو ابی الخطاب"[150]، مگر عجیب بات ہے کہ لسان میں ابو الخطاب کے حالات نہیں ملتے۔

۵ - ابو سعد الشَّقّانی[151]

بغداد میں جن حضرات سے زمخشری نے حدیث پڑھی ان میں ان کا نام بھی آتا ہے[152] مگر حالات سے تذکرے خالی ہیں۔

---

[148] صرف 'شذرات الذہب' میں (۳: ۲۰۲) ۴۹۴ھ کی وفیات کا ذکر کرتے ہوئے ابن العماد لکھتے ہیں "وفیہا ابو الخطاب نصر بن احمد بن عبد اللہ بن النظر البزاز مسند بغداد، روی عن ابی محمد بن البیع وابن رزقویہ وطائفۃ وتوفی فی ربیع الاول عن ست وتسعین سنۃ وکان صحیح السماع انفرد بروایۃ عن جماعۃ" اس عبارت میں ہمارے گمان میں تصحیف ہوئی ہے اصل لفظ 'البطر' ہے نہ کہ 'النظر' اور یہی صاحب ترجمہ زمخشری کے استاد ہیں۔ ہمارے گمان کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ لسان المیزان میں ابن حجر نے ابو الخطاب کے بھائی علی بن احمد کا جو ذکر کیا ہے وہ اس سے ملتا جلتا ہے دوسرے یہ کہ وہ علی بن احمد کی تاریخ وفات صفر ۴۸۴ھ صحیح ہیں اور بتاتے ہیں کہ ابن رزقویہ کے شاگرد تھے (لسان ۴: ۱۹۳) اب اگر شذرات کے ان ابن النظر کو ابن البطر قرار دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ طلب حدیث وحصول علوم شرعیہ کے لئے زمخشری کا یہ سفر بغداد ۵۱۲ھ کے بعد نہیں ۴۹۴ھ سے قبل کا قرار پائے گا یعنی زمخشری نے جب ان سے تلمذ اختیار کیا تو اس وقت ان کی عمر ستائیس سال سے کچھ کم ہی تھی اور یہ ماننا پڑے گا کہ سفر بغداد ان کے مرض "انا ہکذا یا المنذرہ" کا نتیجہ نہیں تھا بلکہ اس سے پہلے ہو چکا تھا اور عام طور سے جیسے کہ سارے علوم دینی ہوں یا ادبی حاصل کیے جاتے تھے زمخشری نے بھی کسی خاص واقعے سے متاثر ہو کر نہیں بلکہ طلب علم کے جذبے کے تحت حاصل کیے تھے۔ ہاں اس مرض کے بعد دوبارہ علوم دینی پر خاص توجہ مبذول کرنے لگے تھے۔ یہی بات تو ثابت ہو ہی جاتی ہے کہ زمخشری متعدد بار بغداد گئے جیسا کہ سیوطی نے بھی لکھا ہے "ورد بغداد غیر مرۃ" (بغیہ ص ۳۸۸)

[149] لسان المیزان ۶: ۴۷۷ [150] لسان المیزان ۴: ۱۱۳

[151] و [152] معجم الادبا، ۱۹: ۱۲۷ میں "الشقّان" بغیۃ الوعاۃ (ص ۳۸۸) میں "الشقّانی" مفتاح السعادۃ (۱: ۴۲۱) میں "الشقتانی" دیا گیا ہے۔ انساب سمعانی (ص ۳۲۶) سے گمان ہوتا ہے کہ صحیح لفظ "اشقانی" ہے۔ اس کی تائید معجم البلدان سے بھی ہوتی ہے جس میں اشقان کو بفتح شین وتشدید قاف ضبط کیا گیا ہے یاقوت نے یہ بھی بتایا ہے کہ صحیح لفظ شین کے کسرے سے ہے کیونکہ اس جگہ دو پہاڑ ہیں اور دونوں میں دراڑ (شقّان) ہے جن سے چشمے نکلتے ہیں بعد میں شین کے فتحے سے مشہور ہو گیا (معجم البلدان ۳: ۲۵۲)۔ ظاہر ہے کہ ابو سعد کا ذکر انساب میں نہیں مل سکا مگر کسی دوسرے تذکرے سے بھی ان کے حالات نہ مل سکے۔

٦۔ شیخ الاسلام ابو منصور نصر الحارثی

ان کے نام میں بھی کچھ تصحیفات ہوئی ہیں اس لئے صحیح طور سے ان کی شخصیت متعین نہیں ہوتی۔ معجم الادباء[١٥٣] میں ہے کہ زمخشری نے شیخ الاسلام ابو منصور نصر الحارثی سے حدیث کا علم حاصل کیا۔ وفیات[١٥٤] سے یہ پتہ چلتا ہے کہ زمخشری نے 'ابو منصور نصر' سے ادب پڑھا۔ ظاہر ہے کہ یا ابن خلکان کو خود غلط فہمی ہوئی یا عبارت میں تصحیف ہوئی ورنہ یہاں مراد ابو مضر ہیں جن کا ذکر ابھی گذرا۔ بغیۃ الوعاۃ[١٥٥] میں ان کا نام نہیں دیا گیا۔ صرف شیخ الاسلام ابو منصور الحارثی، کے الفاظ سے بطور زمخشری کے استاد کے ذکر کر دیا گیا ہے۔ مفتاح السعادۃ[١٥٦] میں شیخ الاسلام ابو منصور الجوالیقی الحارثی، کے الفاظ ملتے ہیں۔ الجوالیقی زمخشری کے استاد ضرور ہیں لیکن الجوالیقی اور ان ابو منصور کا ایک ہی شخصیت ہونا بہت مشکل معلوم ہوتا ہے کیوں کہ معجم الادباء سے ان کا نام 'نصر' معلوم ہوتا ہے جب کہ الجوالیقی کا نام 'موہوب' ہے۔ صاحب مفتاح السعادۃ اس معاملے کو یہ کہہ کر الجھا دیتے ہیں "الامام ابو منصور" تفسیر میں زمخشری کے شاگرد اور علم اصول میں ان کے استاد ہیں۔ الجوالیقی کے بارے میں یہ پتہ نہیں چلتا کہ انھوں نے تفسیر میں زمخشری کی شاگردی اختیار کی ہو۔

٧۔ امام رکن الدین الاصولی

زمخشری کے استاد کی حیثیت سے ان کا ذکر مفتاح السعادۃ میں ملتا ہے جہاں یہ بتایا گیا ہے کہ یہ تفسیر میں زمخشری کے شاگرد اور اصول میں ان کے استاد ہیں[١٥٧]۔ ان کے تفصیلی حالات بھی کسی تذکرے میں دستیاب نہ ہو سکے۔

٨۔ شیخ الاسلام علاء الدین سدید بن محمد الخیاطی

مفتاح السعادۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ میں زمخشری ان کے شاگرد ہیں۔ مگر ایک عجیب بات یہ ہے کہ دوسرے تذکروں میں ان کا نام زمخشری کے استاد کی حیثیت سے نہیں بلکہ ان کے شاگرد کے بطور آتا ہے۔ چنانچہ الفوائد البہیۃ میں ہے "سدید

---

١٥٣ معجم الادباء ١٩: ١٢٦ — ١٥٤ وفیات ٢: ٢٥٤

١٥٥ ص ٣٨٨ — ١٥٦ ١: ٣٣١

١٥٧ ١٩: ١٢٦ — ١٥٨ بغیۃ الوعاۃ ص ٤٠١

١٥٩ ١: ٣٣٣ — ١٦٠ ١: ٣٣٢

بن محمد، شیخ الاسلام علاء الدین الخیاطی اخذ عن نجم المشائخ علی بن محمد العرانی تلمیذ الزمخشری[۱۶۲]" اور الجواہر المضیئۃ میں کہا گیا ہے۔ "اسمہ سدید بن محمد کذا ضبط الذہبی وقال روی عن نجم المشائخ علی بن محمد العرانی[۱۶۳]" غالباً صاحب مفتاح السعادۃ کو غلط فہمی ہوئی ہے فن فقہ میں ابو اسحاق الحافظ کے شاگرد ہیں[۱۶۴]۔ اور ان کے شاگردوں میں ابو یعقوب السکاکی[۱۶۵] اور نجم الدین الحسین بن محمد البارعی[۱۶۶] کا نام آتا ہے۔

۹- ابومنصور الجوالیقی

موہوب بن احمد بن محمد بن الحسن الخضر ابو منصور الجوالیقی النحوی اللغوی (م ۵۳۹ھ[۱۶۷]) اپنے زمانے میں ادب کے مانے ہوئے امام تھے۔ محدث خطیب تبریزی کی صحبت اٹھائی تھی۔ حدیث میں ابو القاسم بن البسری اور ابو طاہر بن ابی الصقر کے شاگرد تھے۔ کندی اور ابن جوزی فن حدیث میں ان کے شاگرد تھے۔ خط نہایت پاکیزہ تھا۔ تبریزی کے بعد مدرسۂ نظامیہ میں مسند درس حدیث پر بیٹھے خلیفہ المقتفی باللہ العباسی (م ۵۵۵ھ) کے امام تھے۔ نحو سے زیادہ لغت میں شہرت نصیب ہوئی۔ اس زمانہ میں یہ کہا جاتا تھا کہ نحوی چار ہیں: الجوالیقی، ابن الشجری، ابن الخشاب اور ابن الدہان[۱۶۸]۔ زمخشری نے ۵۲۳ھ میں ان سے وہ کتابیں پڑھیں جن کی لقاء یا روایت براہ راست انھیں حاصل نہ تھی[۱۶۹]۔

زمخشری کے تلامذہ

زمخشری کے بہت سے شاگردوں میں سے چند خاص نام یہ ہیں:-

۱- محمد بن ابی القاسم بن بابجوک[۱۷۰] ابو الفضل البقالی[۱۷۱] الخوارزمی الآدمی[۱۷۲] الملقب بزین المشائخ النحوی الادیب (م ۵۶۲ھ[۱۷۳]):-

امام ادب اور حجۃ فی لسان العرب کہے جاتے ہیں۔ فقیہ، مناظر اور معانی و بیان کے ماہرین میں سے ہیں

---

۱۶۲ ص ۷۸ ۱۶۳ ۲: ۳۰۵ ۱۶۴ ۲: ۳۰۵ ۱۶۵ الفوائد البہیۃ ص ۸۰

۱۶۶ الجواہر المضیئۃ ۲: ۳۰۵ ۱۶۷ الأعلام میں سال وفات ۵۴۰ھ دیا گیا ہے (۸: ۲۹۲)

۱۶۸ بغیۃ الوعاۃ ص ۴۰۱، الأعلام ۸: ۲۹۲ ۱۶۹ وفیات الأعیان ۲: ۱۱۰ ۱۷۰ اس لفظ میں اختلاف ہے بعض جگہ بابجوک اور بعض جگہ بایجوک بھی ہے۔ طبقات المفسرین کے ایڈیٹر MEURSINGE نے بابجوک کو بحوالہ "المشتبہ" ترجیح دی ہے ۱۷۱ صاحب الفوائد البہیۃ نے تصریح کی ہے کہ اصل لفظ بقال ہے یعنی سبزی فروش۔ ی کا اضافہ از روئے نسبت نہیں بلکہ عادت عجم کے بطور ہے (ص ۱۶۲)

۱۷۲ کتاب الآدمی فی النحو حفظ تھی اس لیے آدمی کہے جاتے تھے: طبقات المفسرین کا نوٹ رقم ۱۲۱ ص ۱۴۲

۱۷۳ سیوطی طبقات المفسرین میں تاریخ وفات ۵۶۲ھ لکھی جو مرتب کا غلط ہے اور تصحیف معلوم ہوتی ہے کیونکہ سیوطی ہی نے بغیۃ الوعاۃ میں صحیح تاریخ وفات ۵۶۲ھ لکھی ہے (الفوائد البہیۃ ۱۶۲)

لغت اور علم الاعراب زمخشری سے حاصل کیا۔ زمخشری سے حدیث بھی سنی ہے۔ استاد کے بعد مسند درس انھیں کے سپرد ہوئی۔ ترسّل اور نقد شعر کا خصوصی ملکہ رکھتے تھے۔ مفتاح التنزیل التنبیہ علی اعجاز القرآن، الفتاویٰ، الہدایۃ فی المعانی والبیان، تقویم اللسان فی النحو وغیرہ ان کی تصانیف ہیں۔ فقہاء حنفیہ میں شمار کیے جاتے ہیں[۱۷۴]

۲۔ علی بن محمد بن علی بن احمد بن مروان التمرانی الخوارزمی، ابوالحسن الادیب الملقب بحجۃ الافاضل و فخر المشائخ[۱۷۵] (م قریب ۵۶۰ھ)

یاقوت نے ابو محمد بن ارسلان الخوارزمی الحافظ صاحب "تاریخ خوارزم" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ عربی ادب اور علم شافعی زمخشری سے حاصل کیا۔ عقیدۃً معتزلی تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کی شان میں "بانت سعاد" کے طرز پر قصیدہ لکھا۔ تفسیر پر بھی ایک کتاب لکھی تھی[۱۷۶]

۳۔ الموفق احمد بن احمد بن ابی سعید اسحاق، ابوالموید المعروف بأخطب خوارزم[۱۷۷] (م ۵۶۸ھ)

نہایت فاضل ادیبوں میں شمار ہے۔ فقہ میں نجم الدین عمر النسفی کے شاگرد ہیں اور فقہاء حنفیہ میں سے ہیں۔ امام محمد کی تصانیف نسفی کی سند سے روایت کرتے تھے۔ عربی علوم و ادب میں زمخشری کے شاگرد ہیں[۱۷۸] ان کی کتابوں میں سے "مناقب الامام ابی حنیفہ" حیدرآباد دکن سے چھپی ہے اور مناقب امیرالمومنین علی بن ابی طالب بھی طبع ہو چکی ہے۔ مشہور لغوی ناصر بن عبدالسید المطرزی صاحب المغرب (م ۶۱۰ھ) انھیں کے شاگرد ہیں[۱۷۹]

---

۱۷۴ معجم الادباء ۱۶: ۵ ؛ طبقات المفسرین ص ۴۴ و ۱۲۳ ؛ الفوائد البہیۃ ص ۱۶۱

۱۷۵ صاحب الفوائد البہیۃ نے ان کے نسب کو یوں لکھا ہے "علی بن عبداللہ بن عمران فخر المشائخ العمرانی ... الظاہر ان العمران بکسر العین نسبۃ الی الجدہ" (ص ۱۲۳) ہم نے نسب اور نسبت کے ضبط میں معجم الادباء کی پیروی کی ہے

۱۷۶ معجم الادباء ۱۵: ۹۱، ۶۵ ؛ الفوائد البہیۃ ص ۱۲۳۔ صاحب الفوائد نے یہ بھی لکھا ہے "کان شیخاً فقیہاً ورعاً" ؛ الجواہر المضیئۃ ۱: ۳۷۰

۱۷۷ الفوائد البہیۃ ص ۴۱ : احمد بن محمد موفق الدین خطیب خوارزم

۱۷۸ بغیۃ الوعاۃ ص ۱۴۰ ؛ الفوائد البہیۃ ص ۴۱ ؛ الجواہر المضیئۃ ۱: ۱۲۸ ؛ شذرات ۴: ۲۲۷

۱۷۹ سیوطی نے بغیۃ الوعاۃ میں ناصر الدین المطرزی کو زمخشری کا شاگرد بتایا ہے یہ غلط ہے۔ سیوطی کو غلط فہمی اس وجہ سے ہوئی کہ انھیں "خلیفۃ الزمخشری" کہا جاتا تھا۔ جیسا کہ سیوطی خود لکھتے ہیں مگر اس کی وجہ بقول ابن خلکان یہ ہے کہ یہ اسی سال پیدا ہوئے تھے جس میں زمخشری نے وفات پائی تھی یعنی ۵۳۸ھ میں (ملخصاً من الفوائد البہیۃ ص ۲۱۸)

۴۔ یعقوب بن علی بن محمد بن جعفر، ابو یوسف البلخی ثم الجندلی؛

ان کے تفصیلی حالات نہیں ملتے۔ یعقوت نے صرف اتنا لکھا ہے کہ نحو و ادب کے اماموں میں ہیں۔ زمخشری کے شاگرد رہے تھے اور بہت عرصے ان کی صحبت میں رہے تھے[۱۸۰]

۵۔ علی بن عیسی بن حمزہ بن وہاس المعروف بابن وہاس الامیر العلوی ابو الطیب (م بعد ۵۵۰ھ)

سلیمان بن حسن بن علی ابن ابی طالب کی اولاد میں سے تھے اور یمنی الاصل تھے جو مکہ کے شرفاء و امراء میں شمار تھا۔ نثر و نظم دونوں میں ملکہ رکھتے تھے اور کئی اچھی کتابوں کے مصنف ہیں۔ زمخشری سے مکہ میں تعلیم حاصل کی اور زمخشری کو ان کی وجہ سے بہت سی آسانیاں فراہم ہوئیں۔ کشاف کی تصنیف میں ان کے تقاضوں اور ہمت افزائی کو بہت دخل ہے۔ یاقوت نے ان کا نمونہ کلام بھی نقل کیا ہے[۱۸۱]

۶۔ ابو طاہر احمد بن محمد السلفی (م ۵۷۶)

حافظ ابو طاہر احمد بن محمد بن احمد بن محمد بن ابراہیم سلفۃ[۱۸۲] الاصبہانی الشافعی الملقب بصدر الدین کی پیدائش اصفہان میں ۴۷۸ھ میں ہوئی۔ اور وفات اسکندریہ میں ۵۷۶ھ میں۔ چھٹی صدی ہجری کے مکثرین حفاظ حدیث میں شمار ہے[۱۸۳]۔ لغت میں تبریزی کے، حدیث میں ابن السراج اور ابن البطر کے، نحو میں جوالیقی کے، اور فقہ میں الکیا ہراسی (م ۵۰۴ھ) کے شاگرد ہیں جو خود امام الحرمین کے تلامذہ میں سے تھے۔ ذہبی ان کے بارے میں کہتے ہیں' ولم یکن فی آخر عمرہ فی عصرہ مثلہ' معجم مشیخۃ اصبہان، معجم شیوخ بغداد اور معجم السفران کی مفید تصانیف ہیں۔ انھوں نے اسکندریہ سے خط لکھ کر زمخشری سے روایت حدیث کی اجازت طلب کی تھی[۱۸۴] اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کا پایہ روایت حدیث میں خود ان کے ہم عصروں کی نظر میں کیا تھا۔

---

[۱۸۰] معجم الادباء ۲۰: ۵۵ [۱۸۱] معجم الادباء ۱۴: ۸۵ [۱۸۲] سلفۃ بکسر المعملۃ لقب جدہ احمد ومعناہ غلیظ الشفۃ، شذرات ۴: ۲۵۵، بکسر السین وفتح اللام ... وھو لفظ عجمی معناہ بالعربیۃ ثلاث شفاہ لان شفتہ الواحدۃ کانت مشقوقۃ فصارت مثل شفتین غیر الاخری الاصلیۃ والاصل فیہ سلبۃ بالباء فابدلت فاء: الرسالۃ المستطرفۃ ص ۶۱ [۱۸۳] ابن العماد توان کے لیے الحافظ العلامۃ الکبیر مسند الدنیا شمرالحفاظ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں: شذرات ۴: ۲۵۵ [۱۸۴] معجم الادباء ۱: ۳۷، شذرات ۴: ۲۵۵؛ وفیات الاعیان ۱: ۳۱؛ الاعلام ۱: ۲۹

۷۔ محمد بن محمد بن عبدالجلیل بن عبدالملک العمری البلخی رشید الدین ابوبکر الوطواط (م ۵۷۳ھ)

مشہور ادیب ہیں مکتوب نگاری میں بڑا نام پایا۔ عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے۔ بلخ میں پیدا ہوئے اور خوارزم میں وفات پائی۔ زمخشری ان کی ادبی آثار کا بڑا احترام کرتے تھے۔ ان کی مشہور تصانیف میں سے بعض یہ ہیں۔ تحفۃ الصدیق من کلام ابی بکر الصدیق، فصل الخطاب من کلام عمر بن الخطاب، انس اللہفان من کلام عثمان بن عفان، مطلوب کل طالب من کلام علی بن ابی طالب (طبع ہو چکی)، مجموعہ رسائل (طبع ہو چکی)[۱۸۵]

۸۔ ام المؤید زینب بنت الشعری ابی القاسم عبدالرحمن بن الحسین بن احمد بن سہل الجرجانی ثم النیسابوری الصوفی (م ۶۱۵ھ)

اپنے زمانے کی مشہور محدث خاتون ہیں۔ طویل عمر پائی تھی (پیدائش ۵۲۴ھ) اور علو سند کے لئے ممتاز تھیں۔ زمخشری سے حدیث سنی تھی۔ ابن خلکان حدیث میں ان کے شاگرد ہیں اور اس پر ناز کرتے ہیں[۱۸۶]

۹۔ محمد بن محمد، ابوالحسن الخاورانی (م ۵۷۱ھ)

معجم البلدان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے صاحبزادے ابو محمد اپنے کو نظام الملک کی اولاد میں سے بتاتے تھے: "ابو محمد ابن ابی الحسن بن محمد بن محمد الخاورانی حفید نظام الملک" انھوں نے کشاف اور مفصل کی سماعت زمخشری سے کی تھی۔ کتاب التلویح فی شرح المصابیح، کتاب الفوائد والعوائد فی النحو وغیرہ ان کی لکھی ہوئی ہیں[۱۸۷]۔ ان کی تحفۃ الاعراب کا ذکر کشف الظنون میں ملتا ہے[۱۸۸]

۱۰۔ محمد بن علی بن شہر آشوب، ابوجعفر السروری المازندرانی رشید الدین الشیعی (م ۵۸۸ھ)

مشہور شیعی عالم ہیں۔ سیوطی نے ان کے بارے میں لکھا ہے" قال الصفدی کان

---

[۱۸۵] معجم الادباء ۷: ۹۱؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۹

[۱۸۶] وفیات ۱: ۲۴۷؛ شذرات ۵: ۶۳

[۱۸۷] معجم البلدان: خاوران

[۱۸۸] ۲: ۴۳۵

متفننا في علم القرآن والغرائب والنحو، واسع العلم كثير العبادة والخشوع، الف الفصول في النحو واسباب القرآت ومتشابه القرآن ومناقب آلي طالب ... مات ۵۸۸ھ[۱۸۸]

۱۱ تا ۱۶ - ابو المحاسن اسماعیل بن عبد اللہ الطویل طبرستان میں، ابو المحاسن عبد الرحمن بن عبد اللہ البزاز بیہ روبین، ابو عمرو عامر بن الحسن السمار زمخشر میں، ابو سعد احمد بن محمود الشانی سمرقند میں اور ابو طاہر سامان بن عبد الملک الفقیہ خوارزم میں زمخشری سے روایت حدیث کرتے تھے[۱۸۹]

زمخشری کے ایک شاگرد ضیاء الدین المکی (م ۵۵۰ھ) بھی ہیں جنھوں نے المفصل کی شرح بھی لکھی ہے جس کا نام کفایۃ النحو ہے[۱۹۰]

---

[۱۸۸] بغیۃ الوعاۃ ص ۷۷؛ روضات الجنات ص ۵۷۵؛ یہ بات کہ یہ زمخشری کے شاگرد ہیں روضات الجنات ص ۲۱۷ پر زمخشری کے حالات کے تحت خوانساری ہی نے بتائی ہے۔

[۱۸۹] الانساب للسمعانی ص ۲۸۸

[۱۹۰] بروکلمن ۱: ۲۴۹، تکملہ ۱: ۵۱۲

۳۔ زمخشری

کی

تصانیف

بعض حضرات نے بتایا ہے کہ زمخشری کی تصانیف کی تعداد تیس کے قریب ہے (مرآۃ الجنان ۳: ۲۶۹) ہم نے ان کی تہتر (۷۳) کتابوں کے نام تلاش کئے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

مطبوعات ۱۷، مخطوطات ۱۸، ضائع شدہ ۳۸

مطبوعات

زمخشری کی وہ تصانیف جو زیور طبع سے آراستہ ہو چکیں حسب ذیل ہیں (کتابوں کے سال طبع کی معلومات جس ذریعہ سے حاصل ہوئی اس کا حوالہ حاشیے میں دیا گیا ہے۔ جن کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا ان کے مطبوعہ نسخے ہم نے خود دیکھے ہیں۔ تاہم کسی بھی کتاب کے سارے ایڈیشنوں کے استیعاب کا دعویٰ نہیں کیا جا رہا)

۱۔ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوہ التاویل[۱]

اس شہرۂ آفاق تفسیر کو سب سے پہلے طبع کرنے کا فخر ہندوستان کو حاصل ہے۔ اس کی طباعت کے مقامات اور سنین کی تفصیل یہ ہے۔

۱۔ کلکتہ ۱۸۵۶/۱۲۷۳ھ ۲ جلدوں میں، آہنی ٹائپ میں۔ نساؤلیس NASSAU LEES مولوی خادم حسین اور مولوی عبدالحی کی تصحیح سے شائع ہوئی[۲]

۲۔ بولاق ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء مع حاشیہ 'تنزیل الآیات' للدمشقی۔ یہ حاشیہ شواہد آیات پر مشتمل ہے اور اس کا سنہ تالیف ۱۰۱۱ھ/۱۶۰۲ء ہے دو حصوں میں[۳]

۳۔ بولاق ۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء

۴۔ قاہرہ ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء الطبعۃ الاولیٰ، المطبعۃ العامرۃ الشرقیۃ۔ اس پر بھی دمشقی کا مذکورہ حاشیہ ہے[۴]

۵۔ قاہرہ ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء مطبعۃ الشرف مع ابن المنیر کی کتاب 'الانتصاف[۵]'

۶۔ قاہرہ ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۰ء مع حاشیہ میر سید شریف (علی بن محمد الجرجانی) (م ۸۱۶ھ) اس ایڈیشن پر دوسرا حاشیہ دمشقی کا بھی ہے۔ مطبعۃ محمد مصطفےٰ[۶]۔

۷۔ قاہرہ ۱۳۱۸ھ/۱۹۰۰ء مع حاشیہ میر سید شریف الجرجانی۔ اس پر ایک دوسرا حاشیہ 'الانتصاف' لابن المنیر الاسکندری اور ایک 'ذیل تنزیل الآیات علی شواہد من الابیات'

---

[۱] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۲؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۳؛ کشف الظنون ۲: ۱۴۷۵؛ تکملہ ۱: ۵۰۷؛ چیسٹر بیٹی ۸: ۷۸

[۲] معجم المطبوعات العربیۃ ۲: ۹۷۴؛ دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۱۰: ۴۴۴

[۳] معجم المطبوعات ۲: ۹۷۴ — [۴] دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱۰: ۴۴۴

[۵] دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱۰: ۴۴۴ [۶] معجم المطبوعات ۲: ۹۷۴؛ بروکلمن ۱: ۳۴۵

[۷] معجم المطبوعات ایضاً؛ دائرۃ ۱۰: ۴۴۴؛ بروکلمن ۱: ۳۴۵

لمحب الدین الآفندی بھی چھپا ہوا ہے[۹]

۸۔ قاہرہ ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء

۹۔ قاہرہ ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۳ء ضبط وتصحیح مصطفیٰ حسین احمد، الطبعۃ الثانیۃ مطبعۃ الاستقامۃ۔ مع حواشی ۱۔ الانتصاف لاحمد بن المنیر الاسکندری ۲۔ الکاف الشاف فی تخریج احادیث الکشاف لابن حجر العسقلانی ۳۔ حاشیہ الشیخ محمد علیان المرزوقی علی تفسیر الکشاف ۴۔ مشاہد الانصاف علی شواہد الکشاف للشیخ محمد علیان[۱۰]

۱۰۔ نشرہ دار الکتاب العربی، بیروت، لبنان بدون تاریخ و مع الحواشی الاربعۃ المذکورۃ آنفا۔

۲۔ الفائق فی غریب الحدیث[۱۱]

زمخشری کی دوسری مایۂ ناز کتاب کا سہرا بھی سرزمین ہند کے سر ہے:۔

۱۔ حیدرآباد دکن، دائرۃ المعارف العثمانیہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء دو جلدوں میں[۱۲]

---

[۸] کا فی الخزانۃ التیموریۃ ۱: ۲۲۴؛ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱: ۴۳۴

[۹] بروکلمن ۱: ۲۴۵ [۱۰] ناشر دار الکتاب العربی، بیروت (لبنان)

[۱۱] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ اسماء المؤلفین (۲: ۴۰۲) میں اس کا نام الفائق فی غریب الحدیث دیا ہوا ہے؛ دائرۃ ۱۰: ۱۷۸؛ صاحب کشف الظنون نے (۲: ۱۲۰۲) علم غریب الحدیث والقرآن کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے "رتبہ علی وضع اختارہ مقفی علی حروف المعجم ولکن فی العثور علی طلب الحدیث منہ کلفۃ ومشقۃ لانہ جمع فی التقفیۃ بین ایراد الحدیث مسرودا جمیعہ او اکثرہ ثم شرح ما فیہ من غریب فیجیء شرح کل کلمۃ غریبۃ یشتمل علیہا ذلک الحدیث فی حرف واحد فترد الکلمۃ فی غیر حرفہا واذا طلبہا الانسان تعب حتی یجدہا فکان کتاب الہروی اقرب متناولا واسہل ماخذا" کشف الظنون ہی میں (۲: ۱۲۱۷) اس کے پورا ہونے کی تاریخ ربیع الآخر ۵۱۶ھ بتائی ہے۔ نیز دیکھیے بروکلمن ۱: ۳۴۵؛ تکملہ ۱: ۵۱۱؛ ابن حجر العسقلانی اس کتاب کے بارے میں کہتے ہیں "من النفس الکتب لجمعہ المتفرق فی مکان واحد مع حسن الاختصار وصحۃ النقل" لسان المیزان ۶: ۴؛ الفائق بھی زمخشری کے بلند پایہ دینی رجحان کی آئینہ دار ہے۔ اس کی تالیف کے محرکات زمخشری ہی کے الفاظ میں یہ ہیں "ان یکون لہ فیہ اثر یکسبہ فی الناس لسان الصدق وجمال الذکر ویخزن لہ عند اللہ جزیل الاجر وسنی الذخر" کشاف اور الفائق کے ذریعے وہ شفاعت نبوی کے امیدوار ہیں۔

فہل تتلقانی شفاعۃ احمد	وعفو کریم للاساءۃ ماحص
وہل یکشف الکشاف والفائق التی	اذا تلیت یوم الفضاء القضائص
یدل الکتاب لنورہ السنۃ السنا	متی لخصت فی الجامعین الملخائص
	(دیوان الادب ورق ۲۲ بحر الالمبیح ص ۵۶)

[۱۲] معجم المطبوعات ۲: ۹۷۴

۲۔ قاہرہ ۱۳۶۴ھ/۱۹۴۵ء دار احیاء الکتب العربیۃ، ضبط و تصحیح و تحشیہ علی بن محمد البجاوی و محمد ابو الفضل ابراہیم مجلدان

۳۔ المستقصی فی الامثال [۱۳]

یہ کتاب بھی سب سے پہلے ہندوستان میں چھپی
حیدرآباد، دائرۃ المعارف العثمانیہ ۱۹۶۲ء

۴۔ المفصل [۱۴]

نحو کی مشہور و معروف کتاب ہے

---

[۱۳] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ کشف الظنون ۲: ۱۶۴ "وفیہ فرغ من تالیفہ فی شہر رمضان ۴۹۹ھ"؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ اس کتاب کے مخطوطات کے لئے دیکھئے بروکلمن ۱: (۲۹۲) ۳۴۸ و دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱۰: ۴۰۷۔ اس کتاب کے مختارات کے لئے دائرۃ (حوالہ مذکورہ) دیکھئے۔ تراث الانسانیۃ میں کہا گیا ہے "ومنہ مخطوطات متعددۃ ومنہ مختار باسم "زینۃ الامثال" موجود مع شرح فارسی وحواشی ترکیۃ" (التراث ۴: ۹۱)؛ زمخشری نے اس کتاب کو میدانی (م ۵۱۸ھ) کی "مجمع الامثال" کی پیروی میں تالیف کیا۔ میدانی زمخشری کے ہم عصر ہیں۔ ان دونوں کی نوک جھونک کا لطیفہ معجم الادباء میں نقل کیا گیا ہے دیکھئے: معجم ۵: ۴۵ (احمد بن محمد المیدانی النیسابوری کے حالات میں)۔ المستقصی کا ایک قلمی نسخہ مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی (ذخیرہ یونیورسٹی نمبر ۳ عربیہ ادب نثر) میں موجود ہے؛ نیز دیکھئے بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۱

[۱۴] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ دائرۃ ۱۰: ۵۰۴؛ کشف الظنون (۲: ۱۷۷۴) میں اس کتاب کے لئے لکھا ہے "وھو کتاب عظیم القدر وکما قیل فیہ":

اذا ما اردت النحو ھاک محصلا	علیک من الکتاب الحسان مفصلا
مفصل جار اللہ فی الحسن غایۃ	والفاظہ فیہ کدر مفصل
ولولا التقی قلت المفصل معجز	کآی طوال من طوال المفصل

(حاشیہ: وقال الآخر)

صاحب کشف الظنون نے اس تالیف کی ابتداء رمضان ۵۱۳ھ اور اتمام غرۃ المحرم ۵۱۴ھ میں بتایا ہے اور اس کی شروح بھی دی ہیں۔ التراث (۴: ۹۰) میں ہے "ولہ شروح متعددۃ اشہرھا شرح ابن یعیش وقد قلّ غیرہ فی ھذا الاسم (المفصل) والمفصل المقلّ فی الاسم مخطوط" اور ابتدائے تالیف کی تاریخ غرۃ رمضان ۵۱۳ھ بتائی ہے۔ نیز دیکھئے بروکلمن ۱: ۳۴۴؛ تکملہ ۱: ۵۰۹؛ فہرست کتب خانہ رامپور (عاشیہ صفحہ ۱۶۱ پر)

۱- کرسٹیانا (CHRISTIANA) ۱۸۵۹ء/۱۲۷۶ھ بروخ J. B. Broch نے ایڈٹ کرکے شائع کی۔[15]

۲- اسکندریہ ۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء حمزہ فتح اللہ المفتش بنظارۃ المعارف بمصر نے چھاپی۔ مطبعۃ الکوکب[16]

۳- کرسٹیانا ۱۸۷۹ء/۱۲۹۷ھ بروخ والے ایڈیشن کی طبع مکرر[17]

۴- قاہرہ ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰ء

۵- استنبول ۱۲۹۰ھ/۱۸۸۰ء

۶- لیپزگ ۱۳۰۴ھ/۱۸۸۶ء مع شرح المفصل لابن یعیش

۷- دہلی ۱۸۹۱ء/۱۳۰۹ھ باہتمام مولوی محمد یعقوب رامپوری[18]

۸- دہلی ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء مع حاشیہ عبدالغنی[19]

۹- کلکتہ ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴ء مع اردو ترجمہ[20]

۱۰- لکھنؤ ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء مع شرح علی بن العمادی[21]

۱۱- قاہرہ ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء علی بن العمادی نے طبع کرایا۔ نشرہ مع شرح الشواہد لمحمد بدرالدین ابی فراس النعسانی الحلبی[22]

(بقیہ حاشیہ ص ۱۶۰) جسٹر بیٹی ۲: ۲۲۹۱، ۳: ۳۶۳۶، ۶: ۴۹۹۴؛ نزہۃ الالباء (ص ۴۷۰) میں بتایا گیا ہے کہ زمخشری کا یہ دعویٰ تھا کہ سیبویہ کی الکتاب کا کوئی ایسا مسئلہ نہیں جو المفصل میں موجود نہ ہو۔ کسی ادیب نے ایک مسئلہ کی نشان دہی کی کہ الکتاب میں ہے اور المفصل میں نہیں۔ زمخشری نے یہ جواب دیا کہ صراحۃً چاہے نہ ہو مگر ضمناً موجود ہے اور وضاحت کرکے بتا بھی دیا۔ زمخشری کے بڑھتے ہوئے دینی رجحان کی سب سے پہلی تخلیق یہی کتاب ہے اس کتاب کے مقدمے سے شعوبیت کے خلاف سخت بیزاری کا اظہار ہوتا ہے۔ الزمخشری کو شعوبیوں کے حال پر سخت تعجب ہوتا ہے کہ وہ یہ جانتے بوجھتے کہ علوم اسلامیہ میں سے کوئی علم تفسیر، حدیث، فقہ کلام ایسا نہیں جو عربی دانی کا محتاج نہ ہو عربی کی قدر و منزلت گھٹانا چاہتے ہیں۔ زمخشری اس رجحان کو ہٹ دھرمی تعصب اور بے انصافی پر محمول کرتے ہیں۔ مقدمے ہی سے اس کتاب کی تالیف کا محرک بھی معلوم ہوتا ہے۔ زمخشری جانتے ہیں کہ اعجاز قرآنی اور تفسیر کی ایک بنیادی ضرورت اعراب کا علم ہے چنانچہ وہ یہ احساس کرتے ہوئے کہ مسلمان دینی اعتبار سے اس علم کے حاجت مند ہیں المفصل کی تصنیف پر آمادہ ہوتے ہیں اور اس طرح قرآن اور علوم شرعیہ کی خدمت کے جذبے سے اس کام کو ہاتھ میں لیتے ہیں

[15] بروکلمن ۱: ۳۴۷ — [16] بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹

[17] بروکلمن ۱: ۳۴۷ — [18]–[22] بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹

۵- الأنموذج:-[۲۳]

المفصل کا اختصار ہے

۱- طہران ۱۲۶۲ھ/ ۱۸۴۵ء
۲- طہران ۱۲۶۹ھ/ ۱۸۵۲ء[۲۴]
۳- تبریز ۱۲۷۵ھ/ ۱۸۵۸ء[۲۵]
۴- کرسٹیانا ۱۲۷۶ھ/ ۱۸۵۹ء[۲۶]
۵- کرسٹیانا ۱۲۸۴ھ/ ۱۸۶۷ء[۲۷] بروخ نے طبع کرائی[۲۷]
۶- کرسٹیانا ۱۲۹۰ھ/ ۱۸۷۹ء[۲۸]
۷- طہران ۱۸۸۴ء/۱۳۰۲ھ فی جامع المقدمات"[۲۹]
۸- قاہرہ ۱۲۸۹ھ/ ۱۸۷۲ء مطبعۃ المدارس[۳۰]
۹- استنبول ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۱ء ملحقاً بالمیدانی: نزہۃ الطرف فی علم الصرف[۳۱]
۱۰- کاشان ۱۳۱۹ھ/ ۱۹۰۱ء[۳۲]
۱۱- پالرمو ۱۹۰۱ء/ ۱۳۱۹[۳۳]
۱۲- قازان ۱۸۹۷ء/ ۱۳۱۵ باعتنا شمس الدین ادفلی[۳۴]
۱۳- قازان ۱۹۰۷ء/ ۱۳۲۵ مع شرح اردبیلی وحاشیہ مولوی داؤد[۳۵]

۲۳ھ وفیات ۴: ۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹: ۱۳۴ (یہاں اس کا نام الانموذج فی النحو دیا ہے)؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱۰: ۴۰۶ (وفیہ: اصحاب شہرۃ عظیمۃ)؛ کشف الظنون ۲: ۱۷۷۴ (بتایا ہے کہ المفصل کو مختصر کر کے زمخشری نے اسے 'الأنموذج' کا نام دیا)؛ کشف ۱: ۱۸۵ میں ہے 'التنقیۃ من المفصل وجملۃ مفصلۃ نافعۃ للمبتدی' کا لکافیۃ' اور اس کی شروح کا بھی ذکر کیا ہے)؛ التراث (۴: ۹۰) میں اس کے دونوں نام دیے ہیں "الانموذج او الانموذج والشہرۃ"۔ نیز دیکھیے بروکلمن ۱: ۴۴۲؛ تکملہ ۱: ۵۱۰ عمر رضا کحالہ نے اپنے مضمون 'المنتخب من مخطوطات المدینۃ المنورۃ، مکتبۃ عارف حکمت' مجلۃ المجمع اللغۃ العربیۃ بدمشق 'اکتوبر ۱۹۷۳ء ص ۹۵ میں اس کا نام "الأنموذج فی علم الاعراب" دیا ہے
۲۴ھ دائرۃ ۱۰: ۴۰۶؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۰ ۲۵ھ دائرۃ ۱۰: ۴۰۶
۲۶ھ دائرۃ ایضاً ۲۷ھ دائرۃ ۱۰: ۴۰۶؛ بروکلمن ۴۴۲ ۲۸ھ دائرۃ ۱۰: ۴۰۶
۲۹ھ دائرۃ ۱۰: ۴۰۶؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۰ ۳۰ھ دائرۃ ۱۰: ۴۰۶؛ معجم المطبوعات ۲: ۹۷۴
۳۱ھ دائرۃ ۱۰: ۴۰۶؛ معجم المطبوعات ۲: ۹۷۴؛ بروکلمن ۱: ۳۴۴؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۰ ۳۲ھ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۰
۳۳ھ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۰ ۳۴ھ و ۳۵ھ معجم المطبوعات ۲: ۹۷۴

۶- أساس البلاغة[۳۶]

لغت کی کتاب ہے۔ اس میں الفاظ کے مجازی معنی اور استعمالات پر خصوصی طور سے روشنی ڈالی گئی ہے۔

۱- قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء دو جلدوں میں المطبعة الوہبیة[۳۷]

۲- لکھنؤ ۱۳۱۱ھ/۱۸۹۳ء[۳۸]

۳- حیدرآباد ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۶ء

۴- مصر ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء علی نفقة محمد مصطفیٰ[۳۹]

۵- قاہرہ ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۲ء دار الکتب المصریة[۴۰]

۷- مقدمة الادب[۴۱]

عربی فارسی لغت ہے۔ اتسز بن خوارزم شاہ (۵۲۱ھ-۵۵۱ھ/۱۱۲۷ء-۱۱۵۶ء) کیلئے لکھی گئی۔

۳۶ھ وفیات ۲: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ دائرة ۱۰: ۴۷۱؛ رفیه "معجم للعربیة الفصحیٰ اشتهر بترتیبه المنهجی"؛ اس کا ایک قلمی نسخہ مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ذخیرہ ضمیمہ سبحان اللہ ۱۹/۲۹/۴ ۸۹۲ لغات عربی موجود ہے۔ استاذ امین الخولی کا کہنا ہے "اساس البلاغة: معجم مطبوع متداول، یتمیز عن غیرہ من المعاجم بتخیر عبارات المبدعین واستعمالات المفلقین - کما یقول - فلا یکتفی بسرد المفردات ومعانیها، کما هی العادة الشائعة فی المعاجم، فهو بذلك يبين اثر الاستعمال في دلالة الكلمة وقد يعد من ميزته افراد المجاز عن الحقيقة، والكناية من التصريح، كما يقول هو، ويقول غيره احسن جداً۔ لكن كاتب هذه الكلمات لا يساير القوم كثيرا في التسليم بهذه الخصيصة، اذا ما اريد فيها من المجاز معناه البلاغي الاصطلاحي، وفي مقدمة الطبعة الاخيرة للاساس، مصورة عن طبعة دار الكتب، بحث كان في بيان وجه هذه المخالفة - ص و ن - من هذه المقدمة، يرجع اليه من يشاء" تراث ۲: ۴۰۲؛ ابن حجر عسقلانی کہتے ہیں "وکتابه اساس البلاغة من احسن الكتب وقد اجاد فيه وبين الحقيقة من المجاز في الالفاظ المستعملة افرادا وتركيبا" لسان المیزان ۴/۶

۳۷ھ دائرة المعارف الاسلامیہ ۱۰: ۴۷۰؛ نیز دیکھیے بروکلمن ۱: ۲۹۴؛ تکملہ ۱: ۵۱۱

۳۸ھ معجم المطبوعات ۲/ ۹۷۳

۳۹ھ معجم المطبوعات ۲/ ۹۷۳

۴۰ھ ایضاً

۴۱ھ وفیات ۴: ۴۵؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۳ ان دونوں میں اس کا نام مقدمة الادب فی اللغة دیا ہوا ہے؛ کشف الظنون ۲: ۱۷۹۸ وفیه: الفها لابی المظفر اتسز بن خوارزم شاہ وجعلها علی خمسة اقسام ۱- الاسماء ۲- الافعال ۳- الحروف ۴- تصریف الاسماء ۵- تصریف الافعال۔ اس کا ترکی میں بھی ترجمہ کیا گیا ہے۔ احمد بن خیر الدین الکوز الحصاری مشہور بخواجہ اسحاق افندی م ۱۱۲۰ھ نے نفس الادب کے نام سے کیا ہے؛ دائرة ۱۰: ۴۷۱؛ تراث ۴: ۹۰ "اللغة لتعليم الفرس اللسان العربي وزوده بشروح باللغة الفارسية" اس کا ایک قلمی نسخہ ای جی براؤن کے ذخیرے میں بھی موجود ہے جس میں اس کا نام مقدمة الادب من ترجمان المعجم فا معرب دیا ہوا ہے۔ دیکھیے A Descriptive Catalogue of the Oriental Mss. Belonging To, E. G. Brown, By E. Browne, Cambridge Univ. Press 1957 نیز دیکھیے بروکلمن ۱: ۲۹۴؛ تکملہ ۱: ۵۱۱ - یہ زمخشری کی آخری تصنیف ہے

۱۔ لیپیا د (LIPSIA) یا لیزگ [۳۲] ۱۸۴۴ء/۱۲۶۱ھ دو جلدوں میں J.G WETZSTEIN نے ایڈٹ کیا

۲۔ لینن گراڈ ۱۹۳۸ء/۱۳۵۷ھ [۴۳]

۸۔ الامکنۃ والجبال والمیاہ [۴۴]

---

[۴۲] معجم المطبوعات ۶: ۹۷۶؛ دائرۃ ۱۰: ۷۰۴م

[۴۳] دائرۃ ۱۰: ۷۰۴م

[۴۴] معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴ نام کتاب الجبال والامکنۃ دیا ہے؛ کشف الظنون ۲: ۱۳۹۸؛ ۲: ۱۴۰۷ نام کتاب الجبال والامکنۃ والمیاہ دیا ہے؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۳م؛ بروکلمن ۱: ۳۴۸، تکملہ ۱: ۵۱۱۔ اس کتاب کا کچھ تفصیلی تعارف KARACHKOUSKI کے یہاں ملتا ہے اور چونکہ یہ اہم ہے اس لئے ہم اسے اس کی کتاب کے عربی ترجمے سے پیش کرتے ہیں۔

"ولیس لمصنفہ الجغرافیۃ علاقۃ برحلاتہ بل یرتبط بدراساتہ وقراءاتہ ویحمل عنوان "کتاب الجبال والاماکن والمیاہ" ہو علی ہیئۃ معجم جغرافی من طراز معجم البکری تقریبا۔ والزمخشری وان لم یکن علی علم بہذا المعجم الاخیر الا ان مصادرہما واحدۃ وہی معاجم لغوی فی القرن التاسع التی تتبین مواقع الاماکن الجغرافیۃ فی الجزیرۃ العربیۃ مما ورد ذکرہ فی الاشعار وفی النثر العربی المبکر۔ والفرق الاساسی بین البکری والزمخشری ہو ان الاول کان یستہدف فی الغالب الناحیۃ الادبیۃ اللغویۃ بینما ولی الثانی اہتمامہ الی التفسیر فجہد قبل کل شئ فی ضبط الاعلام الجغرافیۃ الواردۃ فی السیرۃ النبویۃ والقرآن والحدیث۔

ولقد کانت زیاراتہ لجزیرۃ العرب ذات قیمۃ کبری فی اضطلاعہ بہذا العبء، بل ان فکرۃ وضع مصنف من ہذا النوع قد نشأت لدیہ ہنالک وشجعہ علیہا شریف مکۃ آنذاک وکان رجلا مولعا بالکتب وعلی معرفۃ جیدۃ بالحجاز فقد نادر معظم مناسبہ الہامۃ (رینیول فی کتابہ Salverda, p. 26-28) لذا فان اکثر مادۃ الزمخشری تفصیلا ہی المتعلقۃ بجبال الحجاز واودیتہ ومیاہہ والمؤلف یرجع فی معظم الحالات الی روایۃ الامیر المذکور (شرحہ ص ۱۲-۱۸) وقد ترک ہذا اثرہ علی جمیع ثنایا الاعلام التی استوفیت فیہ استیفاء تاما ہی مواضع الجزیرۃ العربیۃ وحدہا، وافید من ذلک بکثیر تظہر مواضع فلسطین والشام والعراق ومصر، وبصورۃ استثنائیۃ ایران وما وراء النہر ہذا بینما لا یرد ای ذکر الاندلس او الہند (بقیہ حاشیہ ص ۱۶۵ پر)

۱- لیدن ۱۸۵۶ء/۱۲۷۳ھ بتحقیق T.G. Juynboll زینگرانی

۲- لیدن ۱۸۸۵ء/۱۳۰۳ھ[۵۲]

۳- بغداد ۱۹۳۸ء/۱۳۵۷ھ

(بقیہ حاشیہ ص ۱۶۴) وباستثناء الحالة التی اشرنا الیها فان جمیع مصادر الزمخشری تکاد تکون مصادر مکتوبة وهی تمثل فی جوهرها مصنفات اللغویین الذین عالجوا هذا الموضوع قبله (شرحه ص ۱۸)۔

بهذا نتجلا وقیمة کتاب الزمخشری بالنسبة لنا ولذلک فمن العبث البحث فیه عن ایة مواد تتعلق بمناطق قریبة من موطنه بخوارزم وآسیا الوسطی اذا ان اهتمامه فی الواقع قد اتجه الی ناحیة اخری۔ ولدی مقارنته بالبکری نجد مادته اقل تفصیلا؛ وفقط من وقت لآخر تظهر لدیه قراءات افضل للاعلام الجغرافیة۔ وقد عرف یاقوت کتابه واثنی علیه (یاقوت: المعجم ا، له کتاب لطیف فی ذلک) ولکن لایخلو من مغزی انه لم یضمه الی مجموعة المصنفات المکرمة لجزیرة العرب وانه قلما ینقل عنه HEER, p. 391. SALVERDA DE GRAVE. م) لهذا فلیس غریبا الا نلتقی به الا نادرا حتی فی المراجع العلمیة الحدیثة بالرغم من وجود طبعة له لابأس بها صدرت منذ عام ۱۸۵۶ وقام بتحضیرها بالش داردی عن انه SALVERDA DE GRAVE تلمیذ یینبول T. G. JUYNBOLL و (SALVERDA) وقد زود هذا الاخیر تلک الطبعة بتحلیل دقیق لمادتها، وبحسب رأیه فان مصنف الزمخشری لم یکمل وان مؤلفه لم یصغه الصیاغة النهائیة (شرحه ص ۹)" تاریخ الادب الجغرافی العربی (ص ۳۱۸) لاغناطیوس یولیانوفتش کراتشکوفسکی. (ماسکو۔ لینن گراد، ۱۹۵۷ء)، نقله الی اللغة العربیة صلاح الدین عثمان ہاشم۔ قام بمراجعته ایغور بلیایف، القسم الاول، لجنة التالیف والترجمة والنشر القاهرة ۱۹۶۳ء۔
ISTORIA ARABSKOI GEOGRAFICHERKOI LITERATURY
IGNATI JULIANNOVICH KARACHKOUSKI MOSCOW 1957

[۵۱] دائرة ۱۰: ۴۷۰م

[۵۲] معجم المطبوعات ۲/ ۹۷۴

۹ - مقامات الزمخشری[۵۴۷] - کتاب النصائح الکبار[۵۴۸]

۱ - قاہرہ ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴ء المطبعۃ العباسیۃ، تصحیح محمد سعید الرافعی الفاروقی[۵۴۹] طبعت مع شرح المؤلف
۲ - قاہرہ ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء طبعت مع شرح المؤلف[۵۵۰]
۳ - قاہرہ ۱۳۲۵/۱۹۰۷ء طبعت مع شرح المؤلف[۵۵۱]

---

۵۴۷ کشف الظنون ۲: ۱۷۹۱؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۳؛ معجم الأدباء ۱۹: ۱۳۴ ان تینوں کتابوں میں مقامات اور النصائح الکبار کو دو علیحدہ کتابوں کے بطور لکھا ہے - استاذ امین الخولی لکھتے ہیں "ولہ مقامات وھی مجموعۃ من الرسائل الخلقیۃ، و تعرف باسم النصائح الکبار وبورد ھا یاقوت ایضا باسم نصائح الکبار" تراث ۴: ۹۱؛ پھر یہ بھی لکھتے ہیں "ولہ شرح المقامات السابقۃ (ای النصائح الکبار) وقد طبعت المقامات او النصائح الکبار مع شرح المؤلف لھا" تراث ۴: ۹۱ - یہی اطلاع ہمیں دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (۱۰: ۴۰۹) میں ملتی ہے - دائرۃ میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ ان کا ترجمہ کتابچوں کی شکل میں رشر (O-RESCHER) نے کیا جو ۱۹۱۳ء میں بریشالو سے شائع ہوا - دائرۃ ہی میں یہ عبارت بھی ملتی ہے "وقد الف الزمخشری مجموعۃ من الرسائل الخلقیۃ استھلھا مخاطبا نفسہ بقولہ یا ابا القاسم، وسمیت بالمقامات اسوۃ بمعنی المصطلح وتعرف ھذہ المجموعۃ ایضا باسم النصائح الکبار وزاد علیھا ست رسائل فی موضوعات مختلفۃ کالنحو والعروض وایام العرب بعد ابلالہ من مرض شدید اصابہ ۵۱۲ھ" دائرۃ ۱۰: ۴۰۹

۵۴۸ وفیات الأعیان ۴: ۲۵۴؛ کشف الظنون ۲: ۱۹۵۵؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۳ - وفیات میں مقامات کا نام نہیں ملتا لیکن کشف اور اسماء میں اس کا یہ نام دیا ہوا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اگرچہ مقامات، زمخشری کا رکھا ہوا نام ہے جیسا کہ مقدمہ کتاب سے ظاہر ہے لیکن لوگ اس کتاب کو "النصائح" کے نام سے ان کے زمانہ ہی میں یاد کرنے لگے تھے جیسا کہ شرح مقامات کے مصنف زمخشری کے دیباچے معلوم ہوتا ہے کیونکہ حجم میں یہی موضوع یعنی نصائح پر دوسری کتاب اطواق الذہب سے بڑی تھی اس لیے دونوں میں فرق کرنے کے لیے مقامات کے متبادل نام النصائح کے ساتھ الکبار اور اطواق کے متبادل نام کے ساتھ الصغار اضافہ کر دیا گیا، نیز دیکھیے بروکلمن ۱: ۳۴۸، تکملہ ۱: ۵۱۱

۵۴۹ معجم المطبوعات ۶: ۹۷۶

۵۵۰ و ۵۵۱ دائرۃ ۱۰: ۴۰۹؛ شرح مقامات کا ذکر معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴ میں ہے -

۱۰- اطواق الذہب[۵۲] = النصائح الصغار[۵۳]

۱- ویانا ۱۸۳۵ء/۱۲۵۱ھ باعتناء الاستاذ فون ہامر مع ترجمۃ المانیۃ HAMMER PURG STALL F. VON[۵۴]

۲- لیپزگ ۱۸۳۵ء/۱۲۵۱ھ مع ترجمہ جی ویل اسٹومگارٹ (م ۱۸۶۲ء)[۵۵]

۳- بیروت ۱۸۳۷ء/۱۲۵۳ھ

۴- پیرس ۱۸۷۶ء/۱۲۹۳ھ مع فرنچ ترجمہ از میناروڈ (MEYNARD) ۱- ہے النصائح الصغار کے نام سے شائع کیا گیا۔[۵۶]

۵- بیروت ۱۸۹۶ء/۱۳۱۴ھ[۵۷]

---

[۵۲] معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ کشف الظنون ۱: ۱۱۷ (وفیہ: ھو مختصر مشتمل علی مائۃ مقالۃ)؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ ان تینوں کتابوں میں اطواق الذہب اور النصائح الصغار کو بطور دو مستقل اور علیحدہ کتابوں کے درج کیا گیا ہے۔ استاذ امین الخولی لکھتے ہیں "اطواق الذہب، وقد ترجم وطبع، وقد ینشر باسم النصائح الصغار وبھذا الاسم ذکر فی الکشاف وقیل انھا التسمیۃ الاصلیۃ، وقد نسبت ورد اسم الاطواق وین کرھا یاقوت باسم نصائح الصغار، وقد قلد الزمخشری فی ھذا الکتاب کثیرون منھم صاحب کتاب اطباق الذہب والکتاب من النقد الاجتماعی القیم" تراث ۴: ۹۱؛ بروکلمن ۱: ۲۹۴، تکملہ ۱: ۵۱۱

[۵۳] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۴؛ کشف الظنون ۲: ۱۹۵۵؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲ وفیات الاعیان میں "اطواق الذہب" کا نام نہیں دیا گیا ہے۔ کشف، معجم اور اسماء میں "النصائح الصغار" کے علاوہ اور اس کے ساتھ ساتھ "اطواق" کا بھی نام ہے۔ اس سے گمان ہوتا ہے کہ "النصائح الصغار" اصل نام ہے جیسا کہ زمخشری کشاف میں لکھتے بھی ہیں اور "اطواق" بعد میں اس کا نام دوسروں نے رکھا۔ (کشاف میں اس کے ذکر سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب کشاف سے پہلے کی تصنیف ہے) "النصائح الصغار" ہی کے نام سے اس کا ذکر مخطوطات لیدن ۲۱۵۲، برٹش میوزیم رقم ۱۰۰۲ میں کیا گیا ہے دیکھیے: Z.D.M.G. ۳۰: ۵۶۹ و دائرۃ ۱۰: ۴۰۸؛ اطواق الذہب کا ایک قلمی نسخہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری (ذخیرہ سبحان اللہ ۱۲: ۸۹۲/۷۲) میں بھی موجود ہے۔ ویانا سے اس کا ترجمہ ۱۸۳۵ میں شائع ہوا جو VonJ. Hammer نے کیا تھا دوسرا ترجمہ ۱۸۳۵ ہی میں لیپزگ سے شائع ہوا جو H. L. FLEISCHER نے کیا (دائرۃ ۱۰: ۴۰۸)۔ اس کا ایک قلمی نسخہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری (ذخیرہ حبیب گنج ۸۹۲/۷۲/۱۲) میں بھی موجود ہے

[۵۴] معجم المطبوعات ۶: ۹۷۳ [۵۵] دائرۃ ۱۰: ۴۰۸

[۵۶] دائرۃ ۱۰: ۴۰۸؛ معجم المطبوعات ۶: ۹۷۳ [۵۷] ایضاً

۶- بیروت ۱۹۰۴ء/۱۳۲۲ھ

۷- ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء طبع علی ہامش، تحفۃ اہل الفکاہۃ فی المنادمۃ والمحاضرۃ، محمد آفندی سعید[۵۸]

۸- قاہرہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء مع حاشیہ مذکورہ رقم ۷[۵۹]

۹- قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء مع شرح سعید الرافعی مطبعۃ السعادۃ[۶۰]

۱۰- بولاق ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء مع حواشی لیوسف بن اسماعیل النبہانی رئیس المحکمۃ العلیۃ بیروت[۶۱]

۱۱- قاہرہ ۱۸۸۰ء/۱۲۹۸ھ

۱۲- بیروت ۱۸۹۱ء/۱۳۰۹ھ

۱۳- استانبول ۱۸۶۹ء/۱۲۸۶ھ مع شرح قلائد الادب لمیرزا یوسف خان اسیر

۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء، ترکی ترجمہ از زہنی۔

۱۴- بیروت ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء مع شرح القاظ اللغویۃ للشیخ یوسف الاسیر فی ۸۰ صفحہ

۱۵- بیروت: ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ء

۱۶- قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء

۱۷- استانبول ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰ء مع کتاب من ہذا القبیل، دامی اطواق الاطباق الشاعر الفارسی عبدالمؤمن بن ہبۃ اللہ الاصفہانی الذی عاش حوالی ۶۰۰ھ/ ۱۲۰۴ء[۶۲]

۱۱- نوابغ الکلم[۶۳]

۱- لیدن ۱۱۸۶ھ/۱۷۷۲ء نشرہ حققہ وشرحہ H.A. Scaultens[۶۴]

۲- استانبول ۱۲۸۳/ ۱۸۶۶ء طبع علی الحجر[۶۵]

---

[۵۸] دائرۃ ۱۰: ۸۰۸م [۵۹] تا [۶۰] دائرۃ ۱۰: ۸۰۸م [۶۱] ۱۱ تا ۱۶ تک کی معلومات دائرۃ ۱۰: ۹۰۶م سے ماخوذ ہیں۔ عبدالمؤمن کی کتاب کا نام اطباق الذہب ہے علاوہ بھی چھپ چکی ہے [۶۲] معجم الادباء ۱۹: ۱۲۴ (نام الکلم النوابغ فی المواعظ دیا ہوا ہے)؛ کشف الظنون ۲: ۱۹۶۸؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۳م؛ دائرۃ ۱۰: ۸۰۸م وفیہ «للزمخشری ثلاث مجامیع من الحکم، عنی بتصنیفہا عنایۃ کبیرۃ وجمع فیہا کل بالغ صناعۃ: نوابغ الکلم، ربیع الابرار فیما یسر الخواطر والافکار، واطواق الذہب» اس کتاب کی سب سے مشہور شرح سعد الدین التفتازانی کی ہے (تراث ۴: ۹۱)؛ زمخشری کے شاگرد موید الدین بن الموفق زکا بن جیانی (۶۰۲ھ) نے بھی شرح کی ہے (کشف الظنون ۲: ۱۹۶۸)؛ بروکلمن ۱: ۳۴۴، تکملہ ۱: ۵۱۱ [۶۴] و [۶۵] دائرۃ ۱۰: ۸۰۷م، ۸۰۸م

۳- قاہرہ ۱۲۸۷ھ/۱۸۷۰ء

۴- قاہرہ ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء[۶۵]

۵- بیروت ۱۳۰۶ھ/۱۸۸۸ء[۶۶]

۶- قاہرہ ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء الطبعۃ الاولیٰ بالمطبعۃ الکلیۃ بشرح آدم بن عبدالغفار اللدی[۶۷]

۷- النص العربی نشرہ BARBIER DE MEYNARD تحت عنوان LE PENSEES فی المجلۃ الاسیویۃ، السلسلۃ السابعۃ ۶: ۳۱۲ فما بعد ہا[۶۸]

۱۲- أعجب العجب فی شرح لامیۃ العرب[۶۹]:-

زمخشری نے شنفری کے قصیدے لامیۃ العرب کی شرح کی ہے۔

۱- استانبول ۱۳۰۰ھ/۱۸۸۲ء مطبعۃ الجوائب مع شرح المبرد للامیۃ العرب[۷۰]

۲- قاہرہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء منفرداً[۷۱]

۳- قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء مع طائفۃ من شروح اخری[۷۲]

۴- قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء مطبعۃ محمد مطر الوراق، الطبعۃ الثالثۃ

۱۳- مرثیۃ ابی مضر:-

زمخشری نے اپنے استاد ابو مضر کا مرثیہ کہا ہے۔

۱- قد نشرت فی الیتیمی "مظنون" طبعۃ یہودا ص ۱۴ فما بعدہا[۷۳]

---

[۶۶] معجم المطبوعات ۶: ۹۴۷ [۶۷] ایضاً

[۶۸] معجم المطبوعات ۶: ۹۰۶

[۶۹] وانظر DE GOEJE فی .Z.D.M.G ۲۰: ۵۶۹ فما بعدہا (دائرۃ ۱۰: ۴۷/۴۰۸)

[۷۰] معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ کشف الظنون ۲: ۱۵۳۶؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ دائرۃ ۱۰: ۴۷؛ تراث ۴: ۹۱ (دائرۃ میں اس کا نام اعجب العجاب فی شرح لامیۃ الاعراب دیا ہوا ہے اور تراث میں دونوں نام دیئے ہیں)؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹ میں مذکورہ متن نام دیا ہے [۷۱] دائرۃ ۱۰: ۴۷؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۱۴۲۱

[۷۲] دائرۃ ۱۰: ۴۷؛ ... ۱۳۲۴ھ میں اس کتاب کا ایک اور ایڈیشن شائع ہوا جس میں لامیۃ العرب کا متن اور ابن زاکور المغربی اور ابن احمد مالکی کی شرحیں بھی شامل تھیں۔ معجم المطبوعات ۶: ۹۴۷

[۷۳] دائرۃ ۱۰: ۴۷ [۷۴] دائرۃ ۱۰: ۴۰۹؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۱

۱۴- ربیع الأبرار ونصوص الأخبار فی الأدب والنوادر[شه]

۱- قاہرہ ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء[شه]

۱۵- شرح مقامات الزمخشری[شه]

۱- قاہرہ ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء

۲- قاہرہ ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۰ء

۱۶- القسطاس المستقیم فی العروض[شه]

۱- بغداد ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۰ء الجزء الاول تحقیق بہیجہ باقر الحسینی[شه]

شه یہ نام اسماء المؤلفین میں ملتا ہے۔ وفیات ۴: ۲۵۴؛ ربیع الأبرار ونصوص الاخبار؛ معجم الأدباء ۱۹: ۱۳۴؛ ربیع الأبرار فی الادب والمحاضرات؛ دائرۃ ۱۰: ۸۰۴ 'ربیع الأبرار فیما یسر الخواطر والافکار'؛ کشف ۱: ۸۲۲؛ تراث ۴: ۹۱ "ربیع الأبرار فیما یسرّ الخواطر والأفکار فی الادب والمحاضرات" وقد طبع واختصر، واضیفت الیہ زیادات؛ معلوم ہوتا ہے زمخشری کی اس کتاب میں بعض الحاقات کیے گیے ہیں اس کا اندازہ اس کتاب کی بعض ان عبارتوں سے ہوتا ہے جو میرزا باقر موسوی الخوانساری نے 'روضات الجنات' ص: ۲۰۷ پر نقل کی ہیں اس کے نسخوں کے لیے دیکھیے بروکلمن ۱: ۳۴۴ و تکملہ ۱: ۵۱۲ - حاجی خلیفہ اس کتاب کے ... میں زمخشری کا قول نقل کرتے ہیں "قال هذا الکتاب قصدت به اجمام خواطر الناظر فی الکشاف من ... التنزیل وترویح ... المتعبة باسالة الفکر فی استخراج ودائع ... وخبایا ..." ۔ یہ بھی بتاتے ہیں کہ کسی شخص نے اسے ۹۱ ابواب پر مرتب کیا ہے۔ اس کے منتخبات ومختصرات کا بھی ذکر کیا ہے: کشف ۱: ۸۲۲ - شه دائرۃ ۱۰: ۸۰۴

شه دیکھیے مقامات الزمخشری، فیما مضی شه وفیات ۴: ۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹: ۱۳۴؛ کشف الظنون ۲: ۱۳۲۰؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۳: اس کتاب کے قلمی نسخے کتب خانہ برلن اور خدابخش لائبریری پٹنہ میں ملتے ہیں دیکھیے: تراث ۲: ۹۰؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۱؛ ۳۱۳۴ فہرست قلمی عربی خدابخش غیر کیٹیلاگ شدہ خدابخش لائبریری پٹنہ۔

شه یہ پہلا جزء ۱۳ صفحات میں ہے۔

۱۷۔ المحاجاۃ بالمسائل النحویۃ[۵]

بغداد ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء تحقیق بہیجۃ باقر الحسینی

ترتیب طباعت :۔

زمخشری کی مطبوعہ تصانیف کی ترتیب باعتبار اولین تاریخ طبع یہ ہوگی :۔

۱۔ النوابغ (لیدن ۱۸۷۲ء)
۲۔ الاطواق (ویانا ۱۸۳۵ء)
۳۔ مقدمۃ الادب (لیپسیا ۱۸۴۴ء)
۴۔ الانموذج (طہران ۱۸۴۵ء)
۵۔ تفسیر الکشاف (کلکتہ ۱۸۵۹ء)
۶۔ الامکنۃ (لیدن ۱۸۵۶ء)
۷۔ المفصل (کرسٹیانا ۱۸۵۹ء)
۸۔ الربیع (قاہرہ ۱۸۷۵ء)
۹۔ الاساس (قاہرہ ۱۸۸۱ء)
۱۰۔ اعجب العجب (استانبول ۱۸۸۲ء)
۱۱۔ المقامات (قاہرہ ۱۸۹۳ء)
۱۲۔ شرح مقامات (قاہرہ ۱۸۹۵ء)
۱۳۔ الفائق (حیدرآباد ۱۹۰۶ء)
۱۴۔ المستقصیٰ (حیدرآباد ۱۹۶۲ء)
۱۵۔ مرثیۃ ابی مضر (بیروت بدون تاریخ)
۱۶۔ القسطاس (بغداد ۱۹۷۰ء)
۱۷۔ المحاجاۃ (بغداد ۱۹۷۳ء)

مخطوطات زمخشری کی اکثر اہم کتابیں اگرچہ چھپ چکی ہیں مگر بعض اب بھی طبع ہونا باقی ہیں۔ ذیل میں زمخشری کی ان تصانیف کو درج کیا جاتا ہے، جو مخطوطات کی شکل میں دنیا کے مختلف کتب خانوں میں آج بھی محفوظ ہیں:۔

---

[۵] معجم الادباء ۱۹: ۱۳۵؛ وفیات الاعیان ۴: ۲۵۴ (المحاجات بالمسائل النحویۃ)، کشف الظنون ۲: ۱۶۰۴ (نیز اس کی شرح)، اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۳۔ استاذ ابن الخوئی نے اس کا نام یہ دیا ہے "المحاجات ومتمم مہام ارباب الحاجات فی الاحاجی والاغلوطات، فی مسائل نحویۃ مسوقۃ فی مسالک المحاجاۃ، فی سلوک الغایاۃ" تراث ۴: ۹۰؛ معجم الادباء میں اس کا نام الالغاز النحویۃ بھی لکھا ہے۔ "قیل ھو عند المحاجاۃ او غیرھا" (۱۹: ۱۳۵) اس کے قلمی نسخے دار الکتب المصریۃ بالقاہرۃ (تراث ۴: ۹۰) بروکلمن ۱: ۲۹۴؛ تکملہ ۱: ۵۱۱ نیز کتبہ عارف حکمت بالمدینۃ المنورۃ میں موجود ہیں۔ والمحاجات بالمسائل النحویۃ اوراق ۷-۳ فی المجموع رقم ۳۲ قدیم، ۸۱ جدید مجامیع دیکھیے: امرنا کا لا المنتخب من مخطوطات المدینۃ المنورۃ۔ مکتبۃ عارف حکمت مجلۃ المجمع اللغۃ العربیۃ بدمشق اکتوبر ۱۹۶۳ء ص ۵۹۵

۱۔ مسئلة فی کلمة الشهادة[۸۲] :۔ کتب خانہ برلن[۸۳]

۲۔ کتاب خصائص العشرة الکرام البررة[۸۴] :۔ کتب خانہ برلن[۸۵]

۳۔ نزهة المتأنس ونهزة المقتبس[۸۶] :۔ استنبول، ایاصوفیا[۸۷]۔

۴۔ القصیدة البعوضیة[۸۸] :۔ کتب خانہ برلن[۸۹]

۵۔ النکت فی الأعراب فی غریب الإعراب (فی القرآن)[۹۰] ۔ قاہرہ، دار الکتب المصریة[۹۱]

۶۔ الدّر الدائر المنتخب فی کنایات واستعارات وتشبیہات العرب[۹۲] :۔ لیپزگ میں اس کا ایک قطعہ موجود ہے[۹۳]۔

۷۔ الکشف فی القراءات[۹۴] :۔ رباط سیدنا عثمان فی المدینة[۹۵]

۸۔ المفرد والمؤلف فی النحو :۔ القاہرة، دار الکتب المصریة؛ استانبول، کوپریلی رقم ۱۳۱۲، لالہ لی رقم ۳۴۷۰[۹۶]

۹۔ دیوان الأدب[۹۸] :۔ زمخشری کے اشعار کا دیوان ہے ۔ قاہرۃ، دار الکتب المصریة[۹۹]

---

[۸۲] بروکلن نے اس کا یہی نام دیا ہے مگر تراث ۴: ۹۰ میں اس کا نام "رسالة فی کلمة الشهادة" دیا ہوا ہے اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے

[۸۳] بروکلن ۱: ۳۴۸؛ تراث ۴: ۹۰

[۸۴] اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ دائرة المعارف الاسلامیة ۱۰: ۹۰۴؛ بروکلن ۱: ۳۴۸؛ اس کا نام "کلمات عشرة" بھی ہے (بروکلن تکملہ ۱: ۵۱۱)

[۸۵] ۸۳ دیکھیے

تراث ۴: ۹۰

[۸۶] معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴ میں اس کا نام "نزهة المستأنس" اور دائرة (۱۰: ۹۰۴) میں "نزهة المؤتنس ونهزة المقتبس" دیا ہوا ہے۔ استاذ ابن الخوجہ کا کہنا ہے "ویمکن ان نعدہ ضربا من ادب فقهاء اللغة" دائرة (۱۰/ ۹۰۴) پر متن میں مذکورہ نام بروکلن ۱: ۳۴۸ میں ملتا ہے۔

[۸۷] اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ دائرة ۱۰: ۹۰۴؛ بروکلن ۱: ۳۵۰ (ZDMG 64. 508) تکملہ ۱: ۵۱۲)

[۸۸] معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴

[۸۹] بروکلن ۱: ۳۵۰

[۹۰] بروکلن تکملہ ۱: ۵۰۹؛ تراث ۴: ۹۱

[۹۱] بروکلن تکملہ ۱: ۵۰۹

[۹۲] بروکلن تکملہ ۱: ۵۱۱

[۹۳] بروکلن تکملہ ۱: ۵۱۱ B73 . N . 10 . V دائرة ۱۰: ۷۰۴

[۹۴] دائرة ۱۰: ۹۰۴؛ تراث ۴: ۹۰

[۹۵] مجلة المجمع العلمی بدمشق ۸: ۷۵۰؛ تراث ۴: ۹۰؛ بروکلن تکملہ ۱: ۵۱۱؛

[۹۶] وفیات ۴: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ "ولم ینل حظا من الشهرة" تراث ۴: ۹۱؛ دائرة ۱۰: ۹۰۴

[۹۷] بروکلن تکملہ ۱: ۵۱۱

[۹۸] وفیات ۴: ۲۵۴ "دیوان شعر"؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴ "دیوان شعر"؛ کشف الظنون (۱/ ۷۹۱) اور اسماء المؤلفین (۲: ۴۰۲) میں اسی کا نام "دیوان الأدب" ہے وکذا فی التراث ۴: ۹۱ و بروکلن تکملہ ۱: ۵۱۱

[۹۹] بروکلن تکملہ ۱: ۵۱۱

۱۰ - مختصر الموافقة بین اہل البیت والصحابة[۱۰۰] :- یہ حافظ ابوسعید اسماعیل بن علی بن زنجویۃ الرازی السمان (م ۴۴۵ھ) کی کتاب کا اختصار ہے[۱۰۱] - اس کتاب کا مخطوط مختصر تیمور میں موجود ہے۔[۱۰۲]

۱۱ - المنہاج فی اصول الدین[۱۰۳] :- برٹش میوزیم[۱۰۴]

۱۲ - رسالۃ فی مسائل الغزالی[۱۰۵] :- کتب خانہ برلن[۱۰۶]

۱۳ - رؤوس المسائل[۱۰۷] :- کتب خانہ چسٹر بیٹی[۱۰۸]

۱۴ - کلمات الحکماء :- علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری (ذخیرہ حبیب گنج عربی ۲۸/۳۰)[۱۰۹]

۱۵ - فرائد الفوائد :- ایضاً[۱۱۰]

---

[۱۰۰] معجم الادباء ۱۲۲/۱۹؛ کشف الظنون ۲: ۱۸۹۰؛ دائرۃ ۴۰۹/۱۰

[۱۰۱] کشف ۱۸۹۰/۲ [۱۰۲] دائرۃ ۴۰۹/۱۰؛ تراث ۹۱/۴؛ بروکلمن تکملہ ۵۱۳/۱؛ اس کا ایک قلمی نسخہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری (ذخیرہ حبیب گنج عربی ۵۶/۱۰) میں موجود ہے جس کے ترقیمے سے پتہ چلتا ہے کہ اسے مصنف کے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخے سے نقل و مقابلہ کیا گیا ہے

[۱۰۳] وفیات ۲۵۴/۴، معجم ۱۳۴/۱۹، اسماء المؤلفین ۴۰۲/۲ ان تینوں میں اس کا نام 'المنہاج فی الأصول' دیا ہوا ہے۔ مذکورہ متن نام کشف ۱۸۷۷/۲ میں ملتا ہے۔ غالباً یہ ان کتابوں میں سے ایک ہے جن کے بارے میں ابن الخولی کا کہنا ہے کہ فقہ و اصول فقہ میں دو کتابیں لکھیں جو آج ناپید ہیں مگر ان سے غلطی یہ ہوئی کہ اصول کے لفظ سے وہ اصول فقہ سمجھے حالاں کہ مطلقاً اس لفظ سے اصول دین یا عقائد مراد لئے جاتے ہیں۔ نیز ضائع شدہ تصانیف میں 'مناسک الحج' پر نوٹ دیکھیے۔

[۱۰۴] بروکلمن تکملہ ۵۱۱/۱ [۱۰۵] بروکلمن میں اسے "قصیدہ" غزالی کے بارے میں کہہ کر ذکر کیا ہے؛ تراث ۹۰/۴

[۱۰۶] بروکلمن ۲۵۰/۱؛ استاذ ابن الخولی کا کہنا ہے "ولہ مؤلف اسمہ مسائل الغزالی موجود. بعنوان لا یعرف موضوعہ بالضبط" تراث ۹۰/۴

[۱۰۷] وفیات ۲: ۲۵۴؛ کشف ۱: ۹۱۵

[۱۰۸] فہرست کتب خانہ چسٹر بیٹی ۳۶۰۰/۳، اس فہرست سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ فقہ حنفی و فقہ شافعی کا ایک تقابلی مطالعہ ہے [۱۰۹] اس نام کی کوئی کتاب قدیم ماخذ میں ذکر نہیں کی گئی۔ اسماء المؤلفین (۴۰۲/۲) میں 'کلمات العلماء' کے نام سے زمخشری کی ایک کتاب کا ذکر ملتا ہے ہو سکتا ہے وہ یہی کتاب ہو۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی لائبریری کا یہ نسخہ (کسی دوسرے نسخے کا اب تک پتہ نہیں چل سکا ہے) ابوالحسن محمد بن سعد بن محمد النوقانی یعرف با بن الساوجی کے ہاتھ کا اصفہان میں اتوار، ربیع الآخر ۶۱۲ھ کا لکھا ہوا ہے اور 'رسائل زمخشری' کے نام کے ایک مجموعے میں شامل ہے۔ اس میں بادشاہوں، حکماء، خلفاء، صحابہ وغیرہ کے اقوال کو جمع کیا گیا ہے۔ رسالہ جمشید کے اقوال سے شروع ہوا ہے اور الب ارسلان، ملک شاہ بن الپ ارسلان اور سنجر بن ملک شاہ کے اقوال پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس کی ضخامت ۹ ورق ہے۔

[۱۱۰] "رسائل زمخشری" مذکورہ بالا۔ سال کتابت ۶۱۲ھ؛ قلمی فہرست ذخیرۂ حبیب گنج عربی ۲۸/۳۰

۱۶- رسالۃ فی المجاز والاستعارۃ :- مدرسہ سپہ سالار طہران[110]

۱۷- الرسالۃ الناصحۃ[111]

۱۸- تسلیۃ الضریر[112]

ضائع شدہ تصانیف

زمخشری کی تصانیف کا ذکر نا تمام رہ جائے گا اگر ان کی ان کتابوں کے نام پیش نہ کیے جائیں جو دست برد زمانہ سے ہماری رسائی سے شاید ہمیشہ کیلئے باہر ہو چکیں۔ ذیل میں ایسی کتابوں کی فہرست دی جا رہی ہے۔ ہو سکتا ہے تلاش و تحقیق سے ان میں سے کسی کا کوئی نسخہ کہیں سے دستیاب ہو جائے۔

۱- الرائض فی الفرائض[113]: وراثت کے مسائل پر ہے۔

۲- متشابہ اسماء الرواۃ[114]: فن رجال میں ہے ایسے راویان حدیث کے حالات میں جن کے نام صوری مشابہت کی بنا پر مشکوک ہو جاتے ہیں اور ایک کے بجائے دوسرا نام پڑھ لیا جاتا ہے۔

۳- شقائق النعمان فی حقائق النعمان، فی مناقب الامام ابی حنیفہ[115] - فقہ حنفی اور اس کے بانی سے شیفتگی اور عقیدت کا مظاہرہ۔ زمخشری کے ایک شاگرد موفق الدین نے بھی مناقب ابی حنیفہ پر ایک مبسوط کتاب لکھی ہے۔

---

[110] مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۳: ۶۹ - قدیمی ماخذ اس کتاب کے نام کے بارے میں بھی کوئی اطلاع فراہم نہیں کرتے۔ یہ بات تحقیق طلب ہے کہ یہ الدر الدائر (ملا) ہی کا تو دوسرا نام نہیں۔

[111] وفیات ۴: ۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹: ۱۳۴؛ کشف الظنون ۱: ۸۹۵؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۳۔ اس کا قلمی نسخہ کتب خانہ ملی، ملک التجار طہران میں ۱۶۲۲ پر موجود ہے دیکھیے: مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۶: ۲۳۱

[112] معجم الأدباء ۱۹: ۱۳۴- اس کا قلمی نسخہ 'رسالۃ فی التسلیۃ' کے عنوان سے کتب خانہ ملی ملک التجار طہران میں ۱۶۲۲ پر موجود ہے دیکھیے مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۶: ۲۳۱ - معجم الأدباء میں جو نام دیا گیا ہے اس سے اس رسالے کا موضوع تو معلوم ہو ہی جاتا ہے۔ الرسالۃ الناصحۃ اور رسالۃ فی التسلیۃ دونوں ۵۸۹ھ یعنی زمخشری کی وفات کے اکیاون سال بعد کے کتابت شدہ ہیں۔

[113] وفیات ۴/۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف الظنون ۱/۸۱۹؛ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳

[114] معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ وفیات ۴/۲۵۴؛ کشف الظنون ۲/۱۵۸۴ اور اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳ میں نام 'متشابہ أسامی الرواۃ' دیا ہوا ہے۔ تراث ۳: ۹۱/ میں ہے "لایعرف وجودہ" یہ کتاب ابن حجر کے زمانہ تک موجود تھی انھوں نے اس کا حوالہ بھی کیا ہے "ورأیت لہ مصنفا فی المشتبہ فی مجلد صاحبا وفیہ فوائد جلیلۃ" لسان المیزان ۶/۴

[115] وفیات الأعیان ۴: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ کشف الظنون ۱/۱۰۵۶، ۱۸۳۴؛ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳؛ 'لایعرف وجودہ' تراث ۴/۹۱

۴۔ مجموع من کلام ابی حنیفۃ[۱۱۶] ۔ امام ابو حنیفہؒ سے تعلق خاطر کا دوسرا مظاہرہ۔
۵۔ دیوان خطب[۱۱۷]
۶۔ دیوان رسائل[۱۱۸] خطوط کا مجموعہ
۷۔ شافی العیّ من کلام الشافعی[۱۱۹]
۸۔ الامالی فی النحو[۱۲۰]
۹۔ حاشیۃ علی المفصل فی النحو[۱۲۱]
۱۰۔ شرح المفصل فی النحو[۱۲۲]
۱۱۔ شرح کتاب سیبویہ[۱۲۳]
۱۲۔ صمیم العربیۃ[۱۲۴]
۱۳۔ جواهر اللغۃ[۱۲۵]
۱۴۔ کتاب الاجناس[۱۲۶]
۱۵۔ کتاب الاسماء فی اللغۃ[۱۲۷]

---

۱۱۶ تراث ۴/۹۰ "ولا یعرف وجودها" ۱۱۷ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ تراث ۴/۹۱
۱۱۸ وفیات ۴/۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف الظنون ۱/۷۸۱؛ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳؛ دیوان خطب ودیوان رسائل مفقود ہو چکے (تراث ۴/۹۱) ۱۱۹ وفیات ۴/۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف الظنون ۲/۱۰۰۲؛ اسماء ۲: ۴۰۳؛ تراث ۴/۹۱ "لا یعرف وجوده"؛ شذرات ۴/۱۱۹ ۱۲۰ وفیات ۴/۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف الظنون ۱/۱۶۲؛ تراث ۴/۹۱ "مما لا یعرف وجوده حتی الآن"
۱۲۱ معجم الادباء ۱۹/۱۳۴ ۱۲۲ ایضاً ۱۲۱ و ۱۲۲ "لا یعرف وجودها" تراث ۴/۹۰؛ غالباً یہی کتاب ہے جس کا ذکر سیوطی نے "شرح بعض مشکلات المفصل" کے نام سے کیا ہے (بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸) ۱۲۳ معجم الادباء ۱۹/۱۳۴؛ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳؛ اس کتاب کا نام وفیات الاعیان (۴/۲۵۴) میں "شرح ابیات سیبویہ" دیا ہوا ہے اور غالباً یہی نام زیادہ صحیح ہے اور یہ وہی کتاب ہے جو "شرح ابیات الکتاب" کے نام سے اتسز بن خوارزم شاہ کو ہدیہ کی گئی تھی - کشف الظنون ۲/۱۴۲۶ میں ہے "شرح الکتاب الزمخشری متوا هذا"؛ استاذ امین الخولی لکھتے ہیں "مما لا یعرف وجوده حتی الآن" تراث ۴/۹۱؛ بروکلمن نے تکملہ ۱/۵۱۰ میں اس کا ذکر کیا ہے مگر اس کے نسخوں کی بابت خاموش ہیں گمان یہی ہے کہ نسخہ ضائع ہو گئی ۱۲۴ وفیات ۴/۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف الظنون ۱/۱۰۸۲؛ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳؛ ایک کتاب "متمم العربیۃ" کے نام سے دکھائی گئی ہے غالباً دونوں کتابیں ایک ہیں - حاجی خلیفہ نے تجنیس لفظی کی بنا پر نام پڑھنے میں غلطی ہوئی یا طباعت کی غلطی ہے ۱۲۵ معجم الادباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف الظنون ۱/۶۱۶؛ وفیه "نظمه ولا نا ضا المحراق"؛ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳ ۱۲۶ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴ ۱۲۷ معجم الادباء ۱۹/۱۳۴

۱۶۔ سوائر الأمثال[۱۲۸]
۱۷۔ رسالة المسأمة[۱۲۹]
۱۸۔ معجم الحدود[۱۳۰]
۱۹۔ ضالة الناشد[۱۳۱]
۲۰۔ کتاب عقل الکل[۱۳۲]
۲۱۔ روح المسائل[۱۳۳]
۲۲۔ رسالة الأسرار[۱۳۴]
۲۳۔ دیوان التمثیل[۱۳۵]
۲۴۔ اساس التقدیس[۱۳۶]
۲۵۔ اسرار المواضع[۱۳۷]
۲۶۔ الرسالة المبکیة[۱۳۸]
۲۷۔ زیادات النصوص[۱۳۹]
۲۸۔ شرح مختصر القدوری فی فروع الحنفیة[۱۴۰]
۲۹۔ طلبة العفاة فی شرح التصرفات[۱۴۱]
۳۰۔ نصوص الأخبار[۱۴۲]
۳۱۔ فصوص النصوص[۱۴۳]
۳۲۔ کلمات العلماء[۱۴۴]

۱۲۸ء وفیات ۲/۲۵۲؛ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف ۱/۱۰۹؛ دنی التراث (۲/۹۱) "لا یعرف وجوده"
۱۲۹ء معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴ ۔ ۱۳۰ء وفیات ۴/۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف ۲/۱۴۳۴
۱۳۱ء وفیات ۴/۲۵۲؛ کشف ۱/۱۰۸۵
۱۳۲ء تا ۱۳۴ء معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴ ۔ یہ بات تحقیق طلب ہے کہ نمبر ۲۱ کی کتاب 'روح المسائل' کا نام کہیں 'رؤوس المسائل' (دیکھئے مخطوطات) کی تو تصحیف نہیں ۔ ۱۳۵ء ایضاً؛ وفیات ۴/۲۵۴؛ کشف (۱/۷۸۱) اور اسماء المؤلفین (۲/۴۰۲) میں اس کا نام 'دیوان التمثل' ہے اور غالباً طباعت کی غلطی ہے (تراث ۴/۹۱) میں ہے "لا یعرف ماهو" ۔ ۱۳۶ء و ۱۳۷ء اسماء المؤلفین ۲/۴۰۲ ممکن ہے 'رسالة الاسرار (نمبر ۲۲)' اور 'اسرار المواضع' ایک ہی کتاب کے دو نام ہوں ۔ ۱۳۸ء اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳ ۔ ۱۳۹ء اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳؛ مفتاح السعادة (۱/۲۳۴) میں ایک کتاب 'الزیادات علی النصوص' کے نام سے ملتی ہے غالباً دونوں ایک ہیں ۔
۱۴۰ء تا ۱۴۳ء اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳ ۔ ۱۴۴ء دیکھیے مخطوطات میں مذکور 'کلمات الحکماء' پر نوٹ

۳۳ المفرد والمرکب فی العربیۃ [۱۴۵]
۳۴ - المنتخب من مقالۃ المنشد [۱۴۶]
۳۵ - مناسک الحج [۱۴۷]
۳۶ - مضائح الملوک [۱۴۸]
۳۷ - ملتقط تہذیب اللغۃ للازہری [۱۴۹]
۳۸ - شرح ابیات الکشاف [۱۵۰]

---

۱۴۵ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۵ - اگرچہ اس کتاب کا ذکر معجم میں ایک علیحدہ اور مستقل تصنیف کے طور پر ملتا ہے تاہم خیال ہوتا ہے کہ کہیں یہ وہی کتاب تو نہیں جو ’المفرد والمؤلف فی النحو‘ کے نام سے مخطوطات میں گذری

۱۴۶ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳ - اسماء میں اس کتاب اور ’مقالۃ الناشد‘ دونوں کا دو علیحدہ کتابوں کی حیثیت سے ذکر کیا ہے ہو سکتا ہے کہ یہ ایک ہی کتاب ہو۔

۱۴۷ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳ - غالباً یہ ان دو کتابوں میں سے ایک ہے جن کے بارے میں ابن الخزلی نے کہا ہے۔ ”وله فی الفقه واصوله مؤلفان لا یعرف وجودهما“ تراث ۲/۱۰

۱۴۸ ایضاً

۱۴۹ اس کتاب کا ذکر مجلۃ المجمع العلمی العربی بدمشق (۷/۲۰-۹۵) کے اشاریے میں کیا گیا ہے مجلہ کا مذکورہ شمارہ نہ مل سکنے کی وجہ سے نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس کا مخطوطہ ملتا ہے یا کتاب ضائع ہو چکی - موضوع نام سے ظاہر ہے۔

۱۵۰ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳ فہرست کتب خانہ چسٹر بیٹی ۲/۹۲ میں اسی نام کے ایک مخطوطے کا ذکر ہے جو ا کتوبر صدی کا نوشتہ اور ۱۰۵ ورق پر مشتمل ہے اس کے مصنف کا علم نہیں - ابتدائی عبارت بھی نہیں دی گئی۔ بہ کشف الظنون ۲/۱۰۴ میں زمخشری کے علاوہ ایک دوسرے نامعلوم شخص کی تصنیف اسی نام سے دی گئی ہے اور اس کی ابتدائی عبارت بھی دی ہے۔ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ چسٹر بیٹی کا مخطوطہ زمخشری کی تصنیف کا ہے یا کشف میں مذکور نامعلوم شخص کا۔ یہ بات بھی اس مفروضے پر کہی جا رہی ہے کہ اسماء المؤلفین میں اس کتاب کا صحیح نام دیا گیا ہو۔ بصورت دیگر اگر یہ تصحیف شدہ نام ہے، جیسا کہ اسماء المؤلفین میں بے اندازہ تصحیفات کتابوں کے ناموں میں ہوئی ہیں، تو زیادہ قرین قیاس یہی ہے کہ یہ نام ’شرح ابیات الکتاب‘ تھا سیبویہ کی الکتاب کے شعری شواہد کی شرح ہے نیز دیکھیے نوٹ نمبر ۱۲۳ بالا۔

۴۔ کشاف

کی تالیف

کے محرکات

کشاف کی تالیف کے محرکات

یوں تو زمخشری کی ساری تصانیف ہی بلند پایہ ہیں مگر حقیقی اور دائمی شہرت انھیں اپنی تفسیر "الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوہ التأویل" سے حاصل ہوئی۔ جس وقت زمخشری نے اس کام کو ہاتھ میں لیا اس وقت ان کی عمر انسٹھ[1] سال کی تھی۔ زمخشری کی علمی اور فنی مہارت اور ادبی شعور اپنی پوری پختگی کو پہونچ چکا تھا اس وقت کی علمی اور ادبی دنیا میں وہ اپنا ایک مقام بنا چکے تھے ایک طرف ادبی ذوق اپنے پورے نکھار پر تھا اور دوسری طرف دینی علوم میں بالغ نظری شباب پر تھی۔ عرصہ ہوا وہ ادب برائے ادب کے نظریے سے منہ موڑ کر ادب برائے خدمتِ دین کو اپنا مطمحِ نظر بنا چکے تھے۔ ان حالات میں قرآن مجید کی تفسیر کی طرف متوجہ ہونا ایک فطری امر تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زمخشری کے عام دینی رجحانات اس تفسیر کی تالیف کا سبب بنے تاہم ان عمومی عوامل کے علاوہ تفسیر کشاف کے مقدمے سے اس تفسیر کی تالیف کے فوری اور قریبی محرکات کا بھی پتہ چلتا ہے۔

خوارزم میں لوگ زمخشری کے فضل وکمال اور زبان دانی کے پیش نظر جہاں عربی زبان وادب کی تحصیل کے لئے ان کی طرف رجوع کرتے وہاں علوم دینیہ میں ان کی مہارت کی وجہ سے قرآن فہمی کے لئے بھی ان کی طرف رُخ کیا جاتا۔ ظاہر ہے کہ ان میں کثرت ایسے لوگوں کی ہوتی تھی جو ایک طرف اعتزال کے پرستار تھے تو دوسری طرف عربی زبان وادب کے ادا شناس اور علوم دینیہ کے شیدائی۔ زمخشری کے تفسیری نکات، اعجاز قرآن کی تشریحات، قرآن مجید کی بے مثل فصاحت و بلاغت کی لطافتوں کی پردہ کشائی اور ساتھ ہی اعتزال کے اصولوں کی رعایت ان لوگوں کو بے حد متاثر کرتی تھی۔ زمخشری کے ان تفسیری درسوں کی شہرت جلد ہی اطراف واکناف میں پھیل گئی۔ خوارزم کے علاوہ دوسرے بلادِ اسلامیہ میں بھی زمخشری کی تفسیری مہارت کے چرچے ہونے لگے۔ اور لوگوں نے اصرار کرنا شروع کیا کہ بجائے متفرق آیات کی تفسیر کے پورے قرآن مجید کی تفسیر اسی نہج پر مکمل کر دی جائے۔ سربرآوردہ معتزلی علماء نے بھی پوری تفسیر املا کرانے کے لئے زمخشری پر کافی زور ڈالا۔ مقدمے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کشاف کا نام "الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوہ التأویل" ان لوگوں ہی کی تجویز سے

---

[1] مقدمۂ تفسیر کشاف میں لکھتے ہیں "ورأیتنی قد اخذت منی السن، وتقعقع الشن، وناھزت العشر التی سمتھا العرب دقاقۃ الرقاب" (مقدمہ: ل) دقاقۃ الرقاب ساٹھ سے ستر برس کی عمر کو کہا جاتا ہے۔ زمخشری جیسا بتایا گیا، ۴۶۷ھ میں پیدا ہوئے۔ کشاف کی تصنیف کی ابتدا جیسا ان کی زندگی کے حالات بیان کرتے ہوئے واضح کیا گیا، ۵۲۶ھ میں ہوئی جبکہ ان کی عمر قمری تقویم کے اعتبار سے ۵۹ سال کی تھی۔

رکھا گیا۔ جو معتزلی رجحانات کی طرف ایک لطیف اشارہ بھی اپنے اندر پنہاں رکھتا ہے۔ زمخشری کی طبیعت میں اپنے علم وفضل کے احساس کے باوجود بے حد انکسار بھی تھا۔ انھوں نے عذر کیا مگر اس انکار نے لوگوں کی آتش شوق کو تیز تر کر دیا۔ ادھر انکار کے باوجود زمخشری کو اس بات کا بھی پورا احساس تھا کہ مذکورہ پہلوؤں کی بنا پر یہ کام اپنی جگہ انتہائی اہم اور ضروری ہونے کے ساتھ انتہائی نازک بھی ہے۔ مزید برآں انھیں بلاغت کا کوئی ایسا ماہر بھی نظر نہ آتا تھا جو قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت اور اس کے معجزانہ انداز بیان کو پیش نظر رکھتے ہوئے تفسیر کی ذمہ داری سے باحسن وجوہ عہدہ برآ ہو سکے۔ جب لوگوں کا اصرار حد سے زیادہ بڑھ گیا اور مفر کی کوئی صورت نظر نہ آئی تو زمخشری نے فواتح سور کے بعض پہلو اور سورہ بقرہ کی تفسیر کا کچھ حصہ اپنی مجلس میں املا کرا دیا۔ یہ تفسیر سوال وجواب کے انداز میں تھی اور بہت مفصل تھی۔ مقصد یہ تھا کہ لوگوں کو تفسیر کے اس خاص انداز کی اہمیت اور فن بلاغت کی وسعتوں اور باریکیوں کا ایک اندازہ ہو جائے اور یہ مختصر سی کاوش ایک مثالی نمونہ کا کام دے سکے۔ قدر دانوں نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا اور نزدیک و دور اس کی شہرت پھیل گئی۔ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب زمخشری مکّے کے پہلے قیام سے واپسی کے بعد خوارزم میں مقیم تھے۔ جس وقت وہ دوبارہ مکّے کے قصد سے چلے ہیں تو دوران سفر مختلف مقامات پر لوگوں نے مذکورہ تفسیر کو دیکھنے اور اس کے اقتباسات لینے کی خواہش ظاہر کی۔ اس حسن قبول اور قدر دانی نے زمخشری کو بے حد متاثر کیا۔ جس وقت وہ مکّے پہونچے تو ان کے محسن امیر علوی ابن وہّاس نے اس تفسیر کے مطالعے کا بے حد اشتیاق ظاہر کیا اور بتایا کہ زمخشری کے آنے سے پہلے باوجود متعدد دشواریوں کے ان کا یہ عزم مصمم ہو چکا تھا کہ اس تفسیر کے حصول کے مقصد سے خود خوارزم کے لئے رخت سفر باندھیں۔ تفسیر کے اس مختصر سے حصے کی بے پناہ مقبولیت دیکھ کر اور ابن وہّاس کے ذوق وشوق کے آگے زمخشری نے سپر ڈال دی۔ ان کا رہا سہا تذبذب دور ہو گیا اور وہ پورے قرآن مجید کی تفسیر کی تالیف پر آمادہ ہو گئے۔ چنانچہ کام شروع کر دیا تاہم زمخشری نے یہ سوچا کہ اگر پورے قرآن مجید کی تفسیر کے لئے وہی طریقہ اختیار کیا گیا جو نمونے میں برتا گیا تھا تو تفسیر مکمل ہونے میں عرصہ دراز لگ جائے گا اور عمر کو دیکھتے ہوئے یہ خطرہ تھا کہ اس طرح کام شاید ہمیشہ کے لئے نامکمل ہی رہ جائے۔ تقریباً زمخشری ہی کے الفاظ میں وہ تفسیر جو بسط و تفصیل کے ساتھ تیس سال میں بھی پوری نہ ہو سکتی تھی اختصار کو مدنظر رکھتے ہوئے صرف دو سال تین ماہ کی مدت میں پایۂ تکمیل کو پہونچ گئی۔[۵۵] یہ مدت کشاف جیسی تفسیر کی تالیف کے

---

[۵۵] فاخذت فی طریقۃ اخصر من الاولی مع ضمان التکثیر من الفوائد والفحص عن السرائر ووفق اللہ وسدّد ففرغ منہ فی مقدار مدۃ خلافۃ ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ وکان یقدر تمامہ اکثر من ثلاثین سنۃ، وما ھی الا آیۃ من آیات ھذا البیت المحرم وبرکۃ أفیضت علیّ من برکات ھذا الحرم المعظم" (مقدمۂ کشاف) (ل، حضرت ابوبکر صدیق رض کی خلافت کا زمانہ صحیح ترین اقوال کے مطابق دو سال تین ماہ ہے (بحوالہ تخریج احادیث الکشاف لابن حجر طبع علی ہامش الکشاف)۔ (ل، جیسا ہم پہلے بتا چکے ہیں زمخشری کا مکہ مکرمہ میں دوبارہ قیام کا زمانہ ۵۲۶ھ تا ۵۳۳ھ ہے۔ یہی دو سے کر سات سالہ قیام میں کشاف کی تالیف عمل میں آئی ہے۔

نے حیرت انگیز طور پر کم ہے اور اتنی کم مدت میں ایسی چیز پیش کر سکنا زمخشری کے لیے محض اس بنا پر ممکن ہوا کہ واقعہ یہ ہے کہ کشاف صرف ان سوا دو سال کی کاوشوں کا نتیجہ نہیں بلکہ ساٹھ سال کی نہایت معروف علمی وادبی زندگی، علوم دینیہ میں تحقیق وتدقیق کی کوششوں اور قرآن فہمی کے لیے جہد مسلسل کا نچوڑ اور اس کا عطر ہے جسے اس تنقیحی صورت میں اتنے کم عرصے میں پیش کر دینا خود زمخشری کے کمال فن، ایجاز بیان، قوت تحریر اور ذہنی ضبط ونظم کی ایک روشن دلیل ہے۔

کشاف کی تالیف کی مذکورہ روداد سے جو خود زمخشری کے قلم سے نکلی ہے[۳۱] یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اسکی تالیف کے دو مقصد تھے جو شروع سے آخر تک مؤلف کے پیش نظر رہے۔ سب پہلا اور غالبًا اہم تر مقصد یہ تھا کہ اس تفسیر کے ذریعہ مسلک اعتزال کی خدمت کی جائے۔ دوسرا یہ کہ قرآنی فصاحت وبلاغت کے دقائق کو منظر عام پر لایا جائے اور اس طرح قرآنی اعجاز کی بنیادوں کو استوار کرتے ہوئے اسکی لطافتوں اور نزاکتوں کے جمال کو بے نقاب کیا جائے۔ چنانچہ ہم بھی اپنے تحلیلی جائزے کو کم وبیش انھیں دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

معتزلہ اور فن تفسیر

جہاں تک پہلے مقصد یعنی اعتزال کی خدمت اور اس کی نصرت وحمایت کا تعلق ہے زمخشری کی تفسیر فرقہ داری یا کلامی تفسیری رجحان کے اصل دھارے سے تعلق رکھتی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں ہر اسلامی فرقے نے اپنے سیاسی، مذہبی اور کلامی معتقدات کو اصل اصول قرار دے کر قرآنی آیات کی جو مفقد طور پر سرچشمۂ معتقدات وافکار ہیں، ایسی تفسیر کرنے کی کوشش کی ہے جس سے اس کے خیالات ومعتقدات کی تائید اور مخالفین کے نقطۂ نظر کی تردید ہو اور یہ ثابت ہو کہ صحیح اور حقیقی اسلام وہی ہے جسے وہ پیش کر رہا ہے۔ معتزلہ کو بھی انھیں اسباب کی بنا پر قرآن کی تفسیر وتاویل سے شروع سے نہایت دلچسپی رہی اور اکثر معتزلی علماء نے قرآن مجید سے متعلق کوئی نہ کوئی تصنیف اپنی یادگار چھوڑی ہے۔ زمخشری سے پہلے معتزلہ نے اس میدان میں کتنا کام کیا ہے اس کا ہلکا سا اندازہ ذیل کے مختصر جائزے سے ہو سکتا ہے:

بانئ اعتزال واصل بن عطاء الغزال (م ۱۳۱ھ) ہی سے معتزلہ کی تفسیری تالیفات کی

---

[۳۱] الکشاف ا: ک۔ل مقدمۃ المؤلف

ابتدا ہو جاتی ہے اور پانچویں صدی کے اواخر تک ان کے تسلسل میں فرق نہیں آتا۔ واصل بن عطاء[4] (م ۱۳۱ھ) نے "معانی القرآن" کے نام سے تفسیر کی ایک کتاب لکھی[5]۔ عمرو بن عبید[6] (م ۱۴۴ھ) نے بھی قرآن مجید کی تفسیر لکھی ہے[7]۔ زمخشری نے اپنی تفسیر میں جگہ جگہ اس کا حوالہ دیا ہے[8]۔ قطرب[9] (م ۲۰۶ھ) نے جو بصرہ کا ایک نامور نحوی و لغوی تھے اور نحو میں سیبویہ کا شاگرد ہے اور ساتھ ہی نظام معتزلی کے تلامذہ میں سے ہے، قرآن اور اس کی تفسیر سے متعلق متعدد کتابیں لکھیں مثلاً "معانی القرآن"، "اعراب القرآن"، "الرد علی الملحدین فی متشابہ القرآن"، اور "اعجاز القرآن" وغیرہ[10]۔ بشر بن المعتمر[11] (م ۲۱۰ھ) نے "متشابہ القرآن" تالیف کی جس میں آیات متشابہات پر کلام کیا[12]۔ اخفش[13] (م ۲۱۵ھ) نے جس کے بارے میں متفقہ رائے یہ ہے کہ وہ معتزلی تھا[14]، "معانی القرآن" کے نام سے ایک کتاب لکھی[15]۔ ابو الہذیل العلاف[16] نے "متشابہ القرآن" لکھی[17]۔ اسی نام کی ایک کتاب جعفر بن حرب[18] (م ۲۳۶ھ) نے بھی سپرد قلم کی[19]۔ ابوبکر الاصم[20] (م ۲۴۰ھ) نے جو العلاف کا معاصر ہے معتزلہ کے طبقہ سادسہ میں شمار کیا جاتا ہے اور "اقدم شیوخ معتزلہ" میں سے ہے قرآن مجید کی ایک تفسیر لکھی[21]۔ یہ تفسیر زمخشری کے سامنے تھی۔ کشاف میں زمخشری نے جا بجا اصم پر رد کیا ہے[22]۔ ابو موسیٰ الاسواری[23] نے، جو اصم کی طرح طبقہ سادسہ کا ایک فرد ہے، تیس سال تک قرآن مجید کی تفسیر لکھی تاہم وہ مکمل نہ ہو سکی[24]

---

[4] وفیات الاعیان ۲: ۱۷۰؛ لسان المیزان ۶: ۲۱۴؛ شذرات الذہب ۱: ۱۸۲

[5] الاعلام ۹: ۱۲۲   [6] وفیات الاعیان ۱: ۳۸۴؛ تاریخ بغداد ۱۲: ۱۶۶

[7] الاعلام ۵: ۲۵۲   [8] الکشاف ۲: ۸۳، ۱۳۸، ۵۷۲ و مواضع اُخر

[9] محمد بن المستنیر؛ وفیات الاعیان ۱: ۴۹۴؛ شذرات الذہب ۲: ۱۵

[10] الاعلام ۷: ۳۱۵؛ وفیات الاعیان ۱: ۴۹۴؛ بغیۃ الوعاۃ ۱۰۴؛ الفہرست ۵۲

[11] الاعلام ۲: ۲۸   [12] الفہرست ص ۵۷

[13] سعید بن مسعدۃ المجاشعی، ابو الحسن المعروف بالاخفش الاوسط: وفیات الاعیان ۱: ۲۰۸؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۲۵۸   [14] معجم الادباء ۱۱: ۲۲۴   [15] الاعلام ۳: ۱۵۵

[16] محمد بن الہذیل؛ وفیات الاعیان ۱: ۴۸۰؛ تاریخ بغداد ۳: ۳۶۶

[17] الفہرست ص ۵۵   [18] تاریخ بغداد ۷: ۱۶۲   [19] الفہرست ص ۵۵

[20] المنیۃ والامل ص ۳۲۔ ان کا نام عبدالرحمٰن بن کیسان الاصم ہے

[21] الفہرست ص ۵۱؛ کشف الظنون ۱: ۴۴۳

[22] الکشاف ۱: ۵۵۷؛ ۲: ۷۳، و مواضع اُخر   [23] و [24] المنیۃ والامل ص ۳۵

جاحظ (م ۲۵۵ھ) نے[25] "نظم القرآن" کے عنوان سے ایک کتاب تالیف کی جو کشاف کی تصنیف کے وقت زمخشری کے پیش نظر تھی[26]۔ ابو علی الجبائی[27] (احد شیوخ المعتزلہ م ۳۰۳ھ) نے تفسیر پر دو کتابیں "متشابہات القرآن" اور "تفسیر القرآن" لکھیں[28]۔ ابو عبداللہ محمد بن زید الواسطی[29] (م ۳۰۶ھ) نے جو اعاظم متکلمین میں سے ہے اور جبائی کا شاگرد ہے، "اعجاز القرآن" پر ایک کتاب لکھی[30]۔ شحام[31] نے جس کا شمار معتزلہ کے طبقہ سابعہ میں ہے تفسیر میں متعدد تصانیف اپنی یادگار چھوڑیں[32]۔ کعبی[33] (م ۳۱۹ھ) نے بارہ جلدوں میں تفسیر قرآن مجید لکھی[34]۔ ابو ہاشم الجبائی[35] (م ۳۲۱ھ) نے قرآن مجید کی تفسیر پر ایک مستقل کتاب تصنیف کی[36]۔ ابو مسلم محمد بن بحر الاصفہانی[37] (م ۳۲۲ھ) نے "جامع التاویل لمحکم التنزیل" کے نام سے چودہ جلدوں میں ایک تفسیر لکھی[38] جس کی عظمت امام رازی تک کے نزدیک مسلم ہے اور جس کے حوالے وہ جابجا اپنی تفسیر میں دیتے ہیں۔ ابو بکر نقال[39] (م ۳۶۵ھ) نے بھی ایک تفسیر لکھی[40]۔ ابو الحسن علی بن عیسیٰ الرمانی[41] (م ۳۸۴ھ) نے بھی معتزلی نقطۂ نظر سے قرآن مجید کی تفسیر کی[42]۔ قاضی القضاۃ عبدالجبار الہمدانی الاسدآبادی[43] (م ۴۱۵ھ) نے "تنزیہ القرآن عن المطاعن" کے نام سے ایک مختصر تفسیر لکھی[44] جو اب بھی مصر سے طبع ہو چکی ہے[45]۔ محمد بن عبداللہ الخطیب الاسکافی[46] (م ۴۲۰ھ) نے جو صاحب ابن عباد کے ہم نشینوں

---

[25] عمرو بن بحر: الأعلام ۵: ۲۳۹ — [26] الفہرست ص ۵۷

[27] محمد بن عبدالوہاب بن سلام الجبائی: وفیات الاعیان ۱: ۴۸۰ — [28] الفہرست ص ۵۱، ۵۵

[29] الوافی بالوفیات ۳: ۸۴، الأعلام ۶: ۳۶۷ — [30] کشف الظنون ۱: ۳۰۹

[31] ابو یعقوب یوسف بن عبداللہ بن اسحاق الشحام: المنیۃ والأمل ص ۴۹ — [32] المنیۃ والأمل ص ۴۹

[33] ابو القاسم عبداللہ بن احمد بن محمود البلخی الکعبی: الأعلام ۴: ۱۸۹

[34] المنیۃ والأمل ص ۵۲؛ کشف الظنون ۱: ۳۰۹ — [35] الأعلام ۴: ۱۳۰

[36] طبقات المفسرین ص ۲۷ — [37] معجم الأدباء ۶: ۴۲۰ — [38] کشف الظنون ۱: ۴۳۸

[39] محمد بن علی بن اسماعیل الشاشی الشافعی القفال الکبیر، ابوبکر (م ۳۶۵ھ) من اکابر علماء عصرہ بالفقہ والحدیث واللغۃ والادب: وفیات ۱: ۵۷۴، طبقات السبکی ۲: ۱۷۶؛ طبقات المفسرین ص ۳۶

[40] طبقات المفسرین ص ۲۷ — [41] وفیات الأعیان ۱: ۳۳۱؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۳۴۴

[42] الأعلام ۵: ۱۳۴؛ معجم الأدباء ۱۴: ۷۵؛ المنیۃ والامل ص ۹۵

[43] الأعلام ۴: ۴۷ — [44] المنیۃ والامل ص ۱۱۲

[45] القاہرۃ: الجمالیۃ ۱۳۲۹ھ

[46] معجم الأدباء ۱۸: ۲۱۴؛ الوافی بالوفیات ۳: ۳۳۷

میں سے تھا، متشابہات قرآنی پر "درۃ التنزیل و غرۃ التاویل" کے نام سے ایک کتاب لکھی جو چھپ چکی ہے۔[47] شریف مرتضیٰ[48] (م ۴۳۶ھ) نے مجازات القرآن پر "الغرر والدرر" کے نام سے ایک تفسیر املا کرائی۔[49] یہ بھی چھپ چکی ہے۔[50] ابومسلم محمد بن علی بن محمد بن مہر یزد الاصفہانی[51] (م ۴۵۹ھ) نے بیس جلدوں میں ایک تفسیر لکھی۔[52] ابو یوسف القزوینی[53] (م ۴۸۳ھ) نے جو شیخ المعتزلہ کے لقب سے مشہور ہے تین سو جلدوں میں ایک تفسیر تالیف کی جس کی سات جلدیں صرف سورہ فاتحہ کی تفسیر پر تھیں۔[54]

اس مختصر سے جائزے سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ تفسیر قرآن معتزلہ کے مطالعے اور تصنیف و تالیف کا ایک خاص میدان رہی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ قرآنی مطالعات کے بعض نہایت اہم پہلوؤں مثلاً اعجاز القرآن اور آیات متشابہات کی تاویلات پر معتزلہ نے ایک بہت بڑا ذخیرہ تیار کر دیا تھا۔ یہ سارا علمی سرمایہ اور معتزلی ورثہ زمخشری کو تمام و کمال پہونچا ہو یا نہ پہونچا ہو مگر اس میں کی بعض کتابوں سے استفادے کے اعترافات یا ان کے آراء و افکار کی تائید و تردید سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری اپنے پیشرو معتزلیوں کی کاوشوں سے باخبر ہیں۔ اعتزال کے اصولوں کے مطابق قرآن مجید کی تفسیر کے میدان کے زمخشری تنہا شہسوار نہ سہی تاہم اس کے علاوہ کہ انہوں نے تفسیر سے شغف کی معتزلی روایت کو نہ صرف برقرار رکھا بلکہ اس ذخیرے میں قیمتی اضافے بھی کیے، مذہب اعتزال اور اس کے ارتقاء کی تاریخ کے نقطۂ نظر سے زمخشری کی تفسیر کی اہمیت یہ ہے کہ آج یہ وہ واحد مکمل تفسیر ہے کہ جو اس خاص میدان میں معتزلہ کی فکری وراثت کی نمائندگی کرتی ہے۔ تفسیر کشاف ایک طرف تو اس بات کی پوری وضاحت کرتی ہے کہ تفسیر قرآن کے بارے میں معتزلہ کی کیا روش رہی ہے، ان کے تفسیری رجحانات کی کیا خصوصیات ہیں، آیات قرآنی کو وہ لوگ اعتزال کے سانچے میں کیوں کر ڈھالتے ہیں دوسری طرف اس حقیقت کے پیش نظر کہ معتزلہ کی لکھی ہوئی کتابوں میں سے معدودے چند کے علاوہ باقی سب تلف ہو چکی ہیں، اعتزال کے مطالعے اور معتزلی عقائد کا علم حاصل کرنے کے لیے کشاف ایک اولین ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔

---

[47] بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۱؛ [48] ابو علی بن حسین: وفیات الاعیان ۱: ۳۲۳؛ روضات الجنات ص ۳۸۲

[49] یہ کتاب "امالی الشریف المرتضیٰ" کے نام سے مشہور ہے۔ کشف الظنون ۱: ۱۲۸

[50] القاہرۃ ۱۹۵۴ء [51] حالات کے لیے دیکھیے: بغیۃ الوعاۃ ص ۸۰؛ شذرات الذہب ۳: ۳۰۷؛ الاعلام ۷: ۱۶۲

[52] الاعلام ۷: ۱۶۳

[53] عبدالسلام بن محمد بن یوسف بن بندار القزوینی، ابو یوسف المعروف بابن بندار۔ طبقات المفسرین ۹؛ الجواہر المضیئۃ ۱: ۳۱۵

[54] طبقات المفسرین ص ۱۹؛ اس تفسیر کا نام "حدائق ذات بہجۃ" تھا (الاعلام ۴: ۱۲۱)

باب دوم

کشاف اور اعتزال

ابتدائیہ

ابتدائیہ: کشاف کا بنیادی تفسیری اصول

کشاف کے معتزلی پہلو کے تفصیلی جائزے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم محکم و متشابہ کے بارے میں زمخشری کے مخصوص نظریے کی وضاحت کر دیں کیوں کہ زمخشری نے اس نظریے کو معتزلی تفسیر کی بنیاد اور اس کے لیے وجہ جواز کے طور پر استعمال کیا ہے۔

قرآن مجید ایک جگہ اپنے آپ کو تمام و کمال محکم بتاتا ہے[1]۔ دوسری جگہ اپنی صفت متشابہ ہونا بیان کرتا ہے[2]۔ اور تیسری جگہ کہتا ہے کہ یہ ایسی کتاب ہے جس میں محکم اور متشابہ دونوں قسم کی آیات موجود ہیں[3]۔ "محکم" کا لفظ "احکم الشئ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی "وثقه واتقنه" ہیں۔ مادہ "حکم" کے عام معنی "منع" یعنی "روک دینا" ہیں[4] اس طرح محکم وہ چیز ہوئی جس کی ذات پر ضعف، خلل، انتشار، خرابی، غلطی اور برائی کو دسترس حاصل نہیں[4]۔ متشابہ کے لغوی معنی اس چیز کے ہیں جس کے افراد یا اجزا آپس میں ہم آہنگ، ملتے جلتے، متوازن اور متجانس ہوں، جن میں آپس میں تنافر، تضاد، اختلاف اور عدم توازن نہ پایا جاتا ہو[5]۔ قرآن اس لحاظ سے پورے کا پورا محکم ہے کہ وہ ہر طرح کے ضعف، خلل، انتشار، غلطی اور خرابی سے محفوظ ہے اور اس لحاظ سے پورے کا پورا متشابہ بھی ہے کہ اس کے سارے اجزا، چاہے وہ سُور و آیات ہوں یا نظریات و تعلیمات، تضاد و اختلاف اور تنافر و عدم توازن سے پاک اور آپس میں مکمل طور پر ہم آہنگ ہیں۔ اس طرح محکم و متشابہ ایسے الفاظ ہیں جو قرآن مجید کے دو ایسے پہلوؤں اور اس کی دو ایسی حیثیتوں پر روشنی ڈالتے ہیں جو آپس میں ایک دوسرے کے لیے متمم و مکمل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآنی محکم و متشابہ پر جب گفتگو ہوتی ہے تو ان پہلوؤں کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس تیسرے اعتبار سے جس میں قرآن مجید کو آیات محکمات و آیات متشابہات پر مشتمل بتاتے ہوئے محکم و متشابہ دونوں کو ایک دوسرے کے بالمقابل الفاظ و تصورات کی حیثیت سے استعمال کیا گیا ہے۔ اس تقابل ہی کی بنا پر محکم و متشابہ کے مفاہیم متعین کرتے ہوئے جو متعدد رائیں پیش کی گئیں[6] ان کو سامنے رکھ کر مجمل طور سے

---

[1] "کتاب احکمت ایاته": سورہ ہود: ۱ [2] "کتابا متشابها مثانی": سورہ زمر: ۲۳

[3] منه آیات محکمات هن ام الکتاب واخر متشابهات: سورہ آل عمران: ۷

[4] لسان العرب: مادہ حکم [5] لسان العرب: مادہ شبہ [6] محکم و متشابہ پر مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الاتقان ۲: ۲ فما بعدہا؛ صبحی الصالح: مباحث فی علوم القرآن ۲۲۱ فما بعدہا؛ البرہان فی علوم القرآن ۲: ۶۸ فما بعدہا؛ الموافقات ۳: ۸۵ فما بعدہا؛ الموافقات میں متشابہ کے حقیقی اور اضافی تصورات پر بھی بحث ملتی ہے اور تشریعیات سے محکم و متشابہ کے تعلق و ربط پر گفتگو بھی؛ مقالات الاسلامیین ۲: ۲۲۲ فما بعدہا؛ تفسیر طبری ۳: ۱۰۶-۱۰۸

اتنی بات کہی جاسکتی ہے کہ محکم وہ آیت ہے جس کی دلالت اپنے معنی پر اتنی واضح ہو کہ اس میں خفا کا کوئی پہلو نہ رہ جائے اور اسکے برخلاف جو آیت اپنے اندر اپنے معانی کے لئے راجح اور واضح دلالت نہ رکھتی ہو اسے متشابہ کہا جائے گا۔[سکے]

بہر حال محکم و متشابہ کے بارے میں زمخشری محکم و متشابہ کے اسی بنیادی عنصر یعنی ابہام کو ہی کر اس پر بعض اضافے کرتے ہیں اور اسے ایک مستقل رائے کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔ زمخشری کی اس رائے کی اہمیت یہ ہے کہ ان کے نزدیک محکم و متشابہ کا مسئلہ صرف ایک اہم مسئلہ ہی نہیں بلکہ اصولِ تفسیر کا ایک ایسا بنیادی مسئلہ ہے جس پر پوری تفسیر کے رجحان اور مزاج کا فیصلہ منحصر ہے اور جسے طے کئے بغیر قرآن مجید کی تفسیر ممکن نہیں۔ سورہ آل عمران کی ساتویں آیت "هو الذی انزل علیك الكتٰب منه ایات محکمات هن ام الکتاب واخر متشابهات. فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأویله وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون امنا به کل من عند ربنا وما یذکر الا اولوا الالباب" کی تفسیر کرتے ہوئے وہ محکمات و متشابہات پر گفتگو کرتے ہیں:-

"محکمات: أحکمت عبارتها بأن حفظت من الإحتمال والإشتباه؛ متشابهات: مشتبهات محتملات؛ هن ام الکتاب: ای اصل الکتاب تحمل المتشابهات علیها وترد الیها. ومثال ذلك "لا تدرکه الابصار" "الی ربها ناظرة"، "لا یامر بالفحشاء"، "امرنا مترفیها"...؛ الذین فی قلوبهم زیغ: هم اهل البدع؛ فیتبعون ماتشابه منه: فیتعلقون بالمتشابه الذی یحتمل مایذهب الیه المبتدع مما لا یطابق المحکم ویحتمل مایطابقه من قول اهل الحق؛ ... وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم: ای لا یهتدی الی تأویله الحق الذی ان یحمل علیه الا الله وعباده الذین رسخوا فی العلم ای ثبتوا فیه وتمکنوا فیه وعضوا فیه بضرس قاطع"[شہ]

زمخشری کی ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک محکم و متشابہ کے بنیادی عنصر کا تعلق آیت کی عبارت اور اس کی ساخت سے ہے۔ اگر آیت کی عبارت اور اس کی ساخت ایسی ہے کہ اس میں دوسرے معنی کا احتمال نہیں یا آیت کے مفہوم میں کوئی اشتباہ پیدا نہیں ہوتا تو اس صورت میں اسے محکم کہا جائے گا، برخلاف اس کے اگر قائل کی مراد مشتبہ ہو جاتی ہے یا آیت کے معنی میں مختلف احتمالات

سکے الاتقان ۲: ۵ میں یہ بات کرطیبی کی طرف منسوب کیا گیا ہے

شہ الکشاف ۱: ۲۵۹-۲۶۰

پیدا ہوتے ہیں تب اس طرح کی آیتوں کو متشابہات میں داخل سمجھا جائے گا۔ زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ پہلی قسم کی آیات جنھیں قرآن مجید "ام الکتاب" کہتا ہے وہ آیات ہیں جو قرآن کی اصولی اور بنیادی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ یہ آیات قرآن مجید کی دوسری قسم کی آیات یعنی متشابہات کے مفہوم کی تعیین کے لئے ایک میزان اور رد و قبول کے معیار کی حیثیت رکھتی ہیں۔ زمخشری نے محکمات و متشابہات کی مثال میں جو آیات پیش کی ہیں وہ اس بات کی پوری وضاحت کر دیتی ہیں کہ ان کے نزدیک محکم و متشابہ کی تقسیم کا کیا مدار ہے اور محکمات پر متشابہات کے حمل و رد کی حقیقی نوعیت کیا ہے۔ معتزلہ کا مسلک ہے کہ رویت باری تعالیٰ محال ہے۔ قرآن مجید کی یہ آیت 'لا تدرکہ الابصار' بظاہر معتزلہ کے عقیدے کی تائید کرتی ہے۔ زمخشری کے نزدیک یہ آیت محکمات میں سے ہے۔ برخلاف اس کے وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ' سے معتزلہ کے مسلک کے برخلاف رویت باری تعالیٰ کا اثبات ہوتا ہے۔ یہ آیت زمخشری کے نزدیک متشابہات میں سے ہے کیوں کہ اس کا ظاہری مفہوم مذکورہ محکم آیت سے جس کے ظاہری معنی معتزلہ کی تائید کرتے ہیں مطابقت نہیں رکھتا اور نہ "اہل حق" کے مسلک کے موافق ہے اور ظاہر ہے کہ یہ "اہل حق" معتزلہ کے علاوہ دوسرا اور کوئی نہیں۔ اس لئے اس متشابہ آیت کا وہی مفہوم لیا جانا زمخشری کے نزدیک درست ہو سکتا ہے جو پہلی آیت کے اس ظاہری مفہوم کے موافق ہو جو معتزلہ کے مسلک کی تائید میں ہو۔ بعینہ یہی صورت حال دوسری مثال کے بارے میں ہے۔ غرض کہ ان دونوں مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ تشابہ اور احکام کا فیصلہ کن معیار زمخشری کے نزدیک صرف معتزلی عقائد سے ہم آہنگ ہونا نہ ہونا ہے۔ اس طرح تفسیر کا بنیادی اصول زمخشری کے نزدیک یہ ہے کہ ہر وہ آیت جو اصول اعتزال سے متصادم ہو گی متشابہ قرار دی جائے گی اور اس کی ایسی تاویل کی جائے گی جو معتزلی عقائد و اصول سے ہم آہنگ ہو۔ ہر آیت کے ظاہری مفہوم کو معتزلی عقائد کی کسوٹی پر کسا جائے گا اگر وہ ان اصول و عقائد کی تائید کرتی نظر آتی ہے تو اسے محکم کا درجہ دے کر معمول کے مطابق اس کی تفسیر کر دی جائے گی بصورت دیگر وہ متشابہ قرار پائے گی اور اصول اعتزال کے مطابق ایسی ہر آیت کی وہ تاویل و توجیہ کی جائے گی جو معتزلہ کے نزدیک قابل قبول ہو اور ان کے عقائد کی تصویب و تائید کرے۔[۵۳]

---

[۵۳] محکم و متشابہ کی اس توجیہ کے بعد زمخشری کے لئے اس مسئلہ کا حل پیش کرنا بھی آسان ہو جاتا ہے جو شروع سے اختلافات کی آماجگاہ رہا ہے یعنی متشابہات کا علم صرف اللہ کو ہے یا ان کا علم کسی دوسرے کو بھی حاصل ہو سکتا ہے؟ جو روایات اس سلسلے میں ہم تک پہونچی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ بھی اس مسئلے میں باہم اختلاف رکھتے تھے۔ بعض کا کہنا ہے کہ متشابہات کا علم صرف اللہ کے ساتھ مخصوص ہے دوسرے لوگ اس کے قائل تھے کہ راسخین فی العلم کو متشابہات کا علم ہوتا ہے۔ اس اختلاف کا منشا مذکورہ بالا آیت یعنی "وما یعلم تاویلہ الا اللہ" (باقی حاشیہ ص ۱۹۲ پر)

(بقیہ حاشیہ نمبر ۱۹) والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ کل من عند ربنا" (آل عمران آیت ۷) میں "الا اللہ" پر وقف اور عدم وقف ہے۔ وقف کے قائلین "والراسخون فی العلم" کو جملہ مستانفہ بتاتے ہیں اور پہلے مسلک یعنی عدم علم غیر اللہ کے قائل ہیں۔ جو عطف کو اختیار کرتے ہیں وہ علم کے قائل ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ دراصل فن قراءت اور روایات سے متعلق ہے اور اہل سنت اور معتزلہ کے اختلافات سے کوئی سروکار نہیں لیکن زمخشری محکم و متشابہ کی وہ توجیہ کر کے جو اوپر مذکور ہوئی اس مسئلے کو براہ راست عقائد سے متعلق کر دیتے ہیں اور اپنے نزدیک اس قدیم اختلاف کا سیدھا سادا حل نکال لیتے ہیں۔ یہ کہنے کے بعد کہ محکم وہ آیات ہیں جو معتزلی عقائد کی تائید کرتی ہیں اور متشابہات وہ ہیں جو ان سے متصادم ہیں، اسی مسلک کی تائید کی جا سکتی تھی کہ ان متشابہات کا علم اللہ اور راسخین فی العلم دونوں کو حاصل ہے (یہ ظاہر ہے کہ یہ راسخین فی العلم اس صورت میں صرف معتزلہ ہو سکتے ہیں) چنانچہ کہتے ہیں "لا یهتدی الی تأویله الحق الذی یجب ان یحمل علیه الا الله وعباده الذین رسخوا فی العلم، ای ثبتوا فیه وتمکنوا وعضوا فیه بضرس قاطع۔ ومنهم من یقف علی قوله "الا الله" ویبتدئ "والراسخون فی العلم یقولون" ویفسرون المتشابه بما استأثر الله بعلمه، وبمعرفة الحکمة فیه من آیاته کعدد الزبانیة ونحوه: والاول هو الوجه، ویقولون کلام مستانف موضح لحال الراسخین بمعنی هؤلاء العالمون بالتأویل" تفسیر کشاف ۱: ۲۵۹-۲۶۰۔ (مسئلہ زیر بحث میں کیا اختلافات ہیں اور تنازع حقیقی ہے یا لفظی، اس کے لیے دیکھیے الاتقان ۲: ۳-۶؛ مباحث فی علوم القرآن الفصل الثامن ص ۲۲ فما بعدہا؛ البرہان فی علوم القرآن ۲: ۷۲ فما بعدہا)

۱۔ توحید

معتزلہ کے اصول خمسہ

اگرچہ اعتزال کی کوئی جامع اور مانع تعریف کرنا بہت مشکل ہے مگر خیاط[1] نے جو تیسری صدی ہجری کا مشہور معتزلی عالم ہے، ان پانچ اصولوں کی نشان دہی کی ہے جن کے تسلیم کئے بغیر کسی شخص کو معتزلی نہیں کہا جا سکتا یعنی توحید، عدل، وعد و وعید، المنزلۃ بین المنزلتین اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر[2]۔ یہ وہ اصول ہیں جن پر معتزلہ شروع سے آخر تک متفق رہے ہیں۔ حتیٰ کہ نویں صدی ہجری کے مشہور و معروف زیدی معتزلی عالم احمد بن یحییٰ بن المرتضیٰ[3] (م ۸۴۰ھ) نے ان اصولوں پر معتزلہ کا اجماع نقل کیا ہے[4]۔ امام اشعری نے "مقالات الاسلامیین" میں انھیں اصول خمسہ کو بنیاد بنا کر معتزلہ کے عقائد کو پیش کیا ہے[5]۔ مسعودی بھی اسی نقطۂ نظر کی تائید کرتے ہیں[6]۔ لہٰذا معتزلی عقائد کی تفصیلات کو چھوڑتے ہوئے ہم انھیں اصول خمسہ کی بنیاد پر کشاف کا مطالعہ اس نقطۂ نظر سے کریں گے کہ زمخشری نے ان اصولوں کا اجرا اپنی تفسیر میں کس طرح کیا ہے جن آیات کو وہ متشابہات کہتے ہیں اور جو معتزلی عقائد کے خلاف پڑتی ہیں ان کی تاویل و تفسیر میں انھوں نے کیا طرز اختیار کیا ہے۔ اس طرح یہ کشاف کی تابعیت اولین مقصد نیز اس کے حصول میں زمخشری کو جو کاوشیں کرنا پڑیں ان کی وضاحت ہوگی۔

---

[1] ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الخیاط (م حوالی ۲۹۰ھ) جعفر بن حرب اور علاف کے ہم نشینوں اور جعفر بن مبشر کے شاگردوں میں ہے۔ کبھی اسی کا شاگرد رہے۔ خیاط کی زندگی کے حالات کی تفصیل معلوم نہیں حالانکہ یہ ان گنے چنے معتزلیوں میں ہے جن کی تصانیف مکمل شکل میں ہم تک پہونچیں۔ المنیۃ والامل ص ۹۴؛ مقدمہ کتاب الانتصار

[2] الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد نشرۃ نیبرج، القاہرۃ ۱۹۲۵ء ص ۱۲۶

[3] البدر الطالع ۱: ۱۲۲؛ الاعلام ۱: ۲۵۵

[4] المنیۃ والامل، تحقیق توماآرنلد، دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن ۱۹۰۲ء ص ۹

[5] ابوالحسن الاشعری (م ۳۲۴ھ)۔ مقالات الاسلامیین، تصحیح ریتر، استانبول، مطبعۃ الدولۃ ۱۹۲۹-۳۰ء ۱: ۲۷۸

[6] ابوالحسن علی المسعودی (م ۳۴۶ھ): مروج الذہب و معادن الجوہر، المطبعۃ البہیۃ المصریۃ، القاہرۃ ۱۳۴۶ھ، ۲: ۱۹۱، ۱۹۰؛ ابن حزمؒ نے اصول خمسہ کے نام سے ان امور کو پیش کیا ہے: خلق قرآن، نفی رویت باری تعالیٰ، نفی قدر، نفی صفات، المنزلۃ بین المنزلتین (الفصل لابن حزم ۲: ۸۹) لیکن جب ان امور کو اصولوں کے تحت مندرج کیا جائے تو صرف تین اصول حاصل ہوتے ہیں، یعنی توحید، عدل اور المنزلۃ بین المنزلتین۔ چنانچہ اس تقسیم میں معتزلہ کے دو بڑے بنیادی اصول الوعد والوعید اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر چھوٹ جاتے ہیں۔

۱۔ توحید

توحید کا معتزلی تصور

توحید مسلمانوں کا بنیادی عقیدہ ہے مگر معتزلہ توحید کی ایک مخصوص تعبیر کرتے ہیں اور اسی تعبیر کی بنا پر وہ شروع سے اس پر ناز کرتے چلے آئے ہیں کہ معتزلہ ہی نے توحید کی طرف توجہ کی، اس کی مدافعت کی، اسے نکھری ہوئی صورت میں پیش کیا[۷] اور ملحدین سے ٹکر لی۔ معتزلہ کے تصورِ توحیدِ خداوندی کی بنیاد "لیس کمثلہ شیء" کہی جاتی ہے[۸]۔ ان کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ قدیم ہے اور باقی سب کچھ حادث[۹]۔ وصفِ قِدم اس کی ذات کا اخص وصف ہے اور صرف اسی کے لیے مخصوص ہے[۱۰]۔ چنانچہ انھوں نے ہر اس اصول، خیال اور رائے کی شدت سے تردید کی جو ان کے خیال میں باری تعالیٰ کے اس وصفِ خصوصی کو کسی پہلو اور کسی لحاظ سے شرک سے آلودہ کرتی ہو[۱۱]۔ اپنے تصورِ توحید کے تحت معتزلہ نے جن فروعی اور تفصیلی مسائل پر بحث کی ان سے صرفِ نظر کرتے ہوئے ہم اس سلسلے کے صرف اصولی مباحث پیش کریں گے

نفی صفات اور اس کا تاریخی پس منظر

قرآن مجید میں باری تعالیٰ کی بہت سی صفات بیان کی گئی ہیں۔ اسماءِ حسنیٰ کے عنوان سے ننانوے صفات مشہور و معروف ہیں[۱۲]۔ صحابہؓ و تابعینؒ یا دوسرے الفاظ میں سلف کا مسلک ان پر ایمان رکھنا اور ان کے مقتضی پر عمل کرنا تھا۔ وہ ان امور کی فلسفیانہ تحقیق و تدقیق میں نہ پڑتے تھے[۱۳]۔ مورخ ابن الاثیر (م ۶۳۰ھ) کے بیان کے مطابق صفاتِ باری تعالیٰ پر فلسفیانہ کلام کرنے والا سب سے پہلا شخص جعد بن درہم تھا جو صفات کی نفی کرتا تھا اور خلقِ قرآن کا قائل تھا[۱۴]۔ جعد کے بعد جہم بن صفوان خراسان میں اسی مسلک کی

---

[۷] الانتصار ص ۱۳، ۱۴ [۸] الانتصار ص ۱۰ [۹] الانتصار ص ۵

[۱۰] الانتصار ص ۵ [۱۱] الشہرستانی (م ۵۴۸ھ): الملل والنحل علی ہامش الفصل فی الملل والاہواء والنحل لابن حزم ۱: ۵۱؛ نہایۃ الاقدام ص ۲۰۱

[۱۲] امام اشعری نے معتزلہ کے تصور "اللہ" کو بڑے جامع طریقہ سے مقالات الاسلامیین (۱: ۲۱۶-۲۱۵) میں پیش کیا ہے

[۱۳] اسماء حسنیٰ کا ذکر قرآن مجید میں سورہ اعراف آیت ۱۸۰ میں اس طرح آتا ہے "وللّٰہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا وذروا الذین یلحدون فی اسمائہ" اسماء حسنیٰ کی تفصیل بخاری کی اس حدیث میں ملتی ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی گئی ہے "ان للّٰہ تسعۃ وتسعین اسما من احصاھا دخل الجنۃ" صحیح البخاری ۸: ۱۶۹۔ ان اسماء حسنیٰ کو سب سے پہلے کس نے صفت کا نام دیا اور کس نے ذات، صفات کے قِدم کی بحث اٹھائی یہ بات تحقیق طلب ہے۔ [۱۴] دیکھیے ابن حزم ۲: ۹۵ تا بعدہا [۱۵] الکامل فی التاریخ ۵: ۱۰۲

وشاعت کرتا ہوا نظر آتا ہے[۱۶۸]۔ مقریزی کا بھی یہی کہنا ہے کہ بلادِ مشرق میں سب سے پہلے جس شخص نے صفاتِ باری تعالیٰ کی نفی و تعطیل کا مسلک اختیار کیا وہ جہم بن صفوان تھا۔ جو خلافتِ راشدہ کے بعد اور پہلی صدی ہجری کے اختتام سے قبل ظاہر ہوا[۱۶۹]۔ عام مسلمانوں میں جہم اور اس کے پیروؤں کو ان کے خیالات کی بنا پر اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا تھا[۱۷۰]۔

جہمیہ[۱۷۱] سے یہ مسلک معتزلہ نے لیا۔ واصل بن عطا[۱۷۲] کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ نفی صفات کا اس شدت سے قائل تھا کہ باری تعالیٰ کے لئے کسی قدیم صفت کے اثبات کو بھی ایسا ہی شرک سمجھتا تھا

---

۱۶۸ ابن نباتہ المصری (م ۷۶۸ھ): سرح العیون شرح رسالۃ ابن زیدون، القاہرہ ۱۲۷۸ھ ص ۱۵۹؛ ابن نباتہ کا کہنا ہے کہ جعد نے خلق قرآن کا عقیدہ ابان بن سمعان سے سیکھا اور ابان نے طالوت بن اعصم یہودی سے جس نے سالتمآب علیہ الصلوٰۃ والسلام پر سحر کیا تھا۔ طالوت زندیق اور خلق قرآن کا قائل تھا۔

۱۶۹ تقی الدین المقریزی (م ۸۴۵ھ): المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار، القاہرۃ ۱۳۲۴ھ، ۴: ۱۸۲؛ جہم بن صفوان نام، کنیت ابو محرز۔ قبیلہ ازد کی شاخ بنی راسب کا مولیٰ۔ واصل بن عطاء کا معاصر ہے۔ ۱۲۸ھ میں قتل کر دیا گیا (اہم الفرق الاسلامیۃ والسیاسیۃ والکلامیۃ ص ۶۳)۔ جہم نے اپنے اس عقیدے کا اظہار مقاتل بن سلیمان سے مناظرے کے بعد کیا۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ان دونوں کے بارے میں یہ ہے "افرط جہم فی نفی التشبیہ حتی قال: انہ تعالیٰ لیس بشیٔ وافرط مقاتل فی معنی الاثبات حتی جعلہ مثل خلقہ" (اہم الفرق ص ۶۴)

۱۷۰ الخطط ۴: ۱۸۲ فما بعدہا

۱۷۱ جہم نے اللہ سے ہر ایسی صفت کی نفی کی جس سے مخلوقات سے مشابہت لازم آئے۔ وہ خدا کے لئے صرف صفت فعل و صفت خلق کا قائل تھا اور کہتا تھا کہ مخلوقات میں چونکہ یہ صفات موجود نہیں اور ان کی عدم موجودگی سے ان کا مجبور محض ہونا لازم آتا ہے۔ یہی بات جہم کے عقیدۂ جبر کی بنیاد ہے گویا اس کا جبر کا قائل ہونا اس کے اللہ کے لیے توحید مطلق کے اثبات کرنے کا لازمی نتیجہ تھا۔ جہمیہ کے عقائد کے لیے دیکھیے (۱) اسفرائینی: التبصیر فی الدین ص ۶۳ فما بعدہا)۔ جہم کے عقیدۂ خلق قرآن کو غیلان دمشقی نے اختیار کیا۔ نفی صفت میں بھی وہ جہم کا ہمنوا ہے مگر اس کے برخلاف ارادے اور اختیار کی آزادی کا قائل ہے۔ چنانچہ یہ کہا جاتا ہے کہ قدر پر سب سے پہلے غیلان نے ہی کلام کیا۔ مگر بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ قدر پر گفتگو کرنے میں اولیت معبد بن خالد الجہنی کو حاصل ہے۔ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ غیلان نے یہ مسلک محمد بن حنفیہ سے سیکھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابو یونس سنسویہ نصرانی سے یہ عقیدہ مستعار لیا گیا (دیکھیے اہم الفرق الاسلامیۃ ص ۴۳؛ الخطط ۴: ۱۸۱؛ سرح العیون ۱۶۷ فما بعدہا؛ المعارف لابن قتیبہ ص ۱۹۲ و ۲۰۷؛ شذرات الذہب ۱: ۱۶۹)

۱۷۲ ابو حذیفہ واصل بن عطاء الغزال (م ۱۳۱ھ)۔ حالات کے لیے دیکھیے المنیۃ والامل ص ۱۸، ۱۹، ۱۰، ۲۱

جیسے دو خداؤں کے وجود کے قائل ہونے کو۔[۱۲۱] بہرحال واصل کا نظریہ نفی و تعطیل صفات ناپختہ اور بالکل ابتدائی حالت میں تھا۔ اس کے نظریے کی سیدھی سادھی بنیاد دو قدیم خداؤں کے وجود کے استحالے پر تھی۔[۱۲۲] واصل[۱۲۳] کے بعد کے معتزلہ نے جو اپنی فکری ساخت اور ذہنی تربیت کے لیے یونانی فلسفے کے رہین منت تھے اس نظریے کو اس کی امکانی حدود تک وسعت دی۔[۱۲۴] جس کے نتیجے میں ذات و صفات عین و غیر اور قدیم و حادث کے مسائل اٹھ کھڑے ہوئے۔ فلاسفۂ یونان نے خدا کے بارے میں محض اطلاقی نقطۂ نظر سے غور کیا تھا۔ خدا کا جو زندہ اور بھرپور تعلق کائنات اور خاص کر نوعِ انسانی سے ہے اور جو ہر مذہب کا موضوع رہا ہے اس کی اہمیت کا احساس فلاسفۂ یونان کو نہ ہوا اور نہ اس تعلق کے نتائج اور عملی تقاضے اس فلسفے کی محفل میں بار پا سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ خدا کے بارے میں ایسے تصورات یونانی فلسفے میں پیدا ہو گئے جو ایک طرف تو ان یونانی دیومالائی تصورات کی ساری خصوصیات اپنے اندر رکھتے تھے جو ہر نوع کے لیے ایک علیحدہ خدا (رب النوع) ٹھہراتے تھے اور خدائی صفات اور انسانی صفات میں کسی فرق و امتیاز کے قائل نہ ہو کر دونوں کو ایک ہی سطح پر کھینچ لاتے تھے۔ دوسری طرف ان یونانیوں کے تصورات بعض اوقات تنزیہ کی ایسی تعبیرات اختیار کرتے تھے کہ خدا اور کائنات کا باہمی

---

۱۲۱ الملل والنحل ۱: ۵۲ ۱۲۲ ایضاً ۱۲۳ واصل بن عطاء کے روابط نصاریٰ کے ساتھ بھی تھے اور تثلیث کے بارے میں اس کا خیال تھا کہ یہ شرک محض ہے۔ چنانچہ اس نظریے کی انتہائی تردید نے اسے ایسے الٰہ واحد کے تصور تک پہونچایا جو غایت درجہ بسیط تھا اور مکمل طور پر مخلوقات سے ممیز (دیکھیے فلسفۃ المعتزلۃ ۱: ۴۵)۔ افلاطون کی کتاب محاورۃ تیماؤس کا ترجمہ مامون کے زمانہ میں یحییٰ بن بطریق نے کیا اور حنین بن اسحاق نے اس پر نظر ثانی کی۔ ابو الہذیل علاف، ابراہیم النظام وغیرہ جو کبار شیوخ معتزلہ ہیں انہوں نے اس طرح کی کتابوں کا مطالعہ کیا (فلسفۃ المعتزلۃ ۱: ۴۵؛ نیز الملل والنحل ۱: ۵۲)۔ یحییٰ الدمشقی نصرانی م ۱۳۰ھ کے خیالات کا مطالعہ اور ان کا معتزلی خیالات سے موازنہ بتاتا ہے کہ دونوں کے خیالات میں حیرت انگیز مشابہت پائی جاتی ہے (المعتزلہ زہدی حسن جار اللہ ص ۲۷ فما بعدہا) لیکن صرف اتنی بات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ معتزلہ نے براہ راست یحییٰ الدمشقی سے اپنے خیالات مستعار لیے کیوں کہ جبر و قدر کا مسئلہ ابتدا ہی سے انسان کو دعوتِ فکر دیتا رہا ہے اور معتزلہ کا اس پر بطور خود غور و فکر کرنا کچھ بعید نہیں۔ معتزلہ سے پہلے ایسے لوگ گزر چکے ہیں جنہوں نے دیگر مذاہب سے تاثر قبول کیا تھا جیسا حاشیہ نمبر (۱۹) میں گزرا۔ معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ نے براہ راست تو نہیں ہاں ان لوگوں اور ان کی طرح کے دوسرے لوگوں کے واسطے سے ان خیالات سے تاثر قبول کیا۔ اس طرح کے لوگوں میں خاص طور سے جعد بن درہم (ابن الاثیر ۵: ۲۰۴)؛ مغیرۃ بن سعید العجلی م ۱۱۹ھ (ابن الاثیر ۵: ۸۲)؛ جہم بن صفوان م ۱۲۸ھ (الملل والنحل ۱: ۹۰؛ الطبری ۹: ۶۹)؛ عمر المقصوص م ۸۰ھ (مختصر الدول لابن العبری ص ۱۹۱)؛ معبد الجہنی م ۸۰ھ (الخطط ۴: ۱۸۱) کے نام آتے ہیں اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ بعض حضرات نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ معتزلہ کا ظہور خالص اسلامی بنیادوں پر ہوا اور اعتزال کے اکثر اصول مجوس کی تردید میں وضع کیے گئے (احمد امین: ضحی الاسلام ۱: ۳۴۶)؛ اور یہ واقعہ ہے کہ معتزلہ نے زنادقہ، ثنویہ، مجوس، دہریہ، غلاۃ رافضہ، یہود اور نصاریٰ کے رد کی خدمات انجام دی ہیں (المعتزلہ ص ۳۴ فما بعدہا)۔
۱۲۴ الملل والنحل ۱: ۵۲

تعلق نفی کی حد تک مضمحل ہو جاتا تھا اور اپنی عملی زندگی میں ایک انسان کو ان سے کوئی دلچسپی باقی نہ رہ جاتی تھی۔ صفات کی اس نفی اور تعطیل کا نتیجہ تھا کہ یونانی خدا ایک ایسی ذات سے عبارت تھا جو اگر علیم تھی تو اپنی ذات سے علیم تھی، علم اس کی ذات سے ہٹ کر اور اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہ تھا۔ خدا عالم تھا اور علم خدا۔[۲۵] فلاسفۂ یونان اور معتزلہ کے افکار کے ان متوازی خطوط کو دیکھتے ہوئے غزالی اور شہرستانی کی رائے ایسی ہے کہ صفات کے بارے میں معتزلہ نے فلاسفۂ یونان کے چراغ سے اپنا چراغ جلایا ہے[۲۶]۔ واصل بن عطاء کے بعد آنے والے تمام معتزلہ کا قول یہی تھا کہ "ان اللہ عالم بذاتہ، قادر بذاتہ، حی بذاتہ، لا بعلم وقدرۃ وحیاۃ ھی صفات قدیمۃ ومعان قائمۃ بہ"[۲۷] کیوں کہ ان کے خیال میں اگر صفات خدا کی ذات کے علاوہ ہیں اور اس کے اخص وصف قدم میں شریک ہیں تو لازمی طور پر الوہیت میں بھی شریک سمجھی جائیں گی جو ان کے خیال میں توحید کی نفی اور شرک کا اثبات ہے[۲۸]۔

نفی و تعطیل صفات باری اور معتزلہ

معتزلہ اگرچہ نفی صفات کے بارے میں باہم متفق ہیں مگر نفی کی نوعیت اور حقیقت کے بارے میں ان میں سخت اختلاف رہا ہے۔ معتزلہ کی اکثریت اس مسلک کی قائل تھی "ان اللہ عالم بذاتہ لا بعلم زائد علی ذاتہ" مگر ابو الہذیل العلاف[۲۹] کا کہنا تھا کہ "ان اللہ عالم بعلم وعلمہ ذاتہ قادر بقدرۃ وقدرتہ ذاتہ، حی بحیاۃ وحیاتہ ذاتہ"[۳۰]۔ اس طرح وہ پورے طور پر فلاسفۂ یونان کا ہم زبان ہو جاتا ہے۔ نفی صفات کے ان دونوں نظریوں میں فرق یہ ہے کہ پہلا نظریہ صفات کی بالکلیہ نفی کرتا ہے اور دوسرا ...

۲۵؎ نہایۃ الاقدام ص ۹۰ فما بعدہا و ص ۱۰؛ المنقذ من الضلال ص ۴۴؛
A. WEBER: HISTORY OF PHILOSOPHY p. 168 ET SEQ.

۲۶؎ نہایۃ الاقدام ص ۱۹۱، ۲۰۰؛ المنقذ من الضلال ص ۴۴ ۲۷؎ الملل والنحل ۱: ۵۱

۲۸؎ معتزلہ کے استدلال کی تفصیل کے لیے دیکھیے: ابن تیمیہ: الرسالۃ السبعینیۃ (دوسری ایضاً بغیۃ المرتاد) ص ۹۶؛ الانتصار ص ۱۱۱ فما بعدہا؛ نہایۃ الاقدام ص ۱۹۹ فما بعدہا۔

۳۰؎ الملل والنحل ۱: ۵۷؛ نہایۃ الاقدام ص ۱۸۰؛ علاف کے اس قول کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ کا علم ہی اللہ ہے یا اس کی قدرت ہی اللہ ہے دیکھیے الفرق بین الفرق ص ۱۰۸؛ الانتصار ص ۵۷۔

۲۹؎ ابو الہذیل محمد بن الہذیل العلاف م ۲۳۵ھ۔ بصری الاصل مولی قبیلہ عبد القیس۔ واصل بن عطاء کے شاگردوں بشر بن سعید اور عثمان الزعفرانی کا شاگرد رہے۔ یونانی فلسفے میں پوری مہارت رکھتا تھا۔ مامون کے زمانہ میں اسے بڑا عروج نصیب ہوا۔ دیکھیے الفصل ۴: ۱۹۶؛ المنیۃ والامل ص ۲۵ فما بعدہا؛ التبصیر فی الدین ص ۴۴۔

صفات کا تصور ہی اس میں نہیں پایا جاتا جبکہ علاف صفات کے تصور کو قائم رکھتے ہوئے ان صفات کو بعینہٖ ذات بتاتا ہے اگرچہ ماحصل علاف کا مسلک کا بھی وہی صفات کا تعطل[۳۱] ہے۔ معتزلہ کا ایک تیسرا فریق جس کی قیادت نظام[۳۲] کرتا ہے ایک دوسری تعبیر پیش کرتا ہے کہ "اللہ عالم ہے" کا مطلب صرف ذات باری کا اثبات اور اس سے جہل کی نفی ہے اور کچھ نہیں۔ اسی طرح قادر کا مطلب "اثبات ذاتہ و نفی العجز عنہ" اور حی کا مطلب "اثبات ذاتہ و نفی الموت عنہ" ہے[۳۳]۔ اس طرح صفات کی نفی و تعطیل کے ساتھ وہ ایک اور امر صفات باری تعالیٰ کے لیے ثابت کرتا ہے کہ ان کی نوعیت محض سلبی ہے۔ نظام بتاتا ہے کہ صفات کے اختلاف کا مطلب یہ نہیں کہ باہم مختلف کچھ ذوات کا اثبات کیا جا رہا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ یہ اختلاف محض ایک اعتباری چیز ہے اور صرف ان متضاد اوصاف و صفات کے اعتبار سے پیدا ہو رہا ہے جن کی نفی ذات باری تعالیٰ سے کی جا رہی ہے۔ مثلاً ذات باری تعالیٰ سے جہل، موت اور عجز کی نفی کا اعتباری علم، حیاۃ اور قدرت کے بظاہر مختلف تصورات سے عبارت ہے[۳۴]۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ نظام کا یہ مسلک فلسفۂ یونان کے اس قول کی صدائے بازگشت ہو کہ صفات خداوندی سلبی نوعیت رکھتی ہیں[۳۵]۔

---

[۳۱] شہرستانی کا کہنا ہے کہ ابو الہذیل کے مسلک اور مسلک اقانیم ثلاثہ میں بے حد مشابہت پائی جاتی ہے۔ فلاسفہ کا یہ مسلک (کہ صفات ذات کے علاوہ کوئی چیز نہیں بلکہ وہ خود ذات باری ہیں) بھی علاف کے خیالات سے ملتا جلتا ہے۔ دیکھیے الملل والنحل ۱: ۵۷؛ المقالات ۱: ۱۶۵؛ عباد بن سلیمان (م ۲۵۰ھ) کو علاف کے اس مسلک سے سخت اختلاف ہے (المقالات ۱: ۱۶۶)۔ بغدادی نے جو اعتراضات علاف کے اس نظریے پر کیے ہیں ان کے لیے دیکھیے اصول الدین ص ۹۱ اور الفرق بین الفرق ص ۱۰۸؛ امام اشعری بھی مسلک مذکور کی بعض مشکلات کی طرف اشارہ کرتے ہیں: المقالات ۱: ۱۷۷؛ خیاط نے علاف کی طرف سے جواب دیا ہے الانتصار ص ۵۷۔

[۳۲] ابو اسحاق ابراہیم بن سیار النظام م ۲۲۱ھ۔ بصرہ میں پیدا ہوا۔ اپنے ماموں علاف کا شاگرد ہے۔ یونانی فلسفے کا مطالعہ کیا تھا حنین بن اسحاق کے ترجموں کا مطالعہ بغداد میں کیا۔ دیکھیے المنیۃ والامل ص ۲۹، ۳۰؛ الفصل ۴: ۱۴۷؛ الملل ۱: ۴۰۔ یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ اکثر معتزلی مشائخ کے درمیان قرابت و رشتہ داری کے تعلقات پائے جاتے ہیں مثلاً واصل نے عمرو بن عبید کی ایک بہن سے شادی کی تھی اور ابو الہذیل نے دوسری سے۔ نظام کے باپ نے ابو الہذیل کی بہن سے شادی کی تھی (المنیۃ والامل ص ۱۹، ۲۱)

[۳۳] المقالات ۱: ۱۶۶ تا بعد، نیز دیکھیے المغنی ۴: ۲۵۲-۳۴۱

[۳۴] المقالات ۱: ۱۶۷

[۳۵] چنانچہ فلاسفۂ یونان کے نزدیک خدا کے قدیم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کسی اور کو اولیت حاصل نہیں اور اس کے غنی ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اسے کسی کی حاجت نہیں دیکھیے نہایۃ الاقدام ص ۴۶؛ یحییٰ الدمشقی کا بھی یہی مسلک تھا (المعتزلہ ص ۶۶)۔ امور مذکورہ سے یہ شک ہوتا ہے کہ صفات ازلیہ کے بارے میں معتزلی عقائد پر یونانی فلسفہ کا بہت زیادہ اثر ہے۔ اگرچہ معتزلہ کا مقصد اپنی جگہ اس مسلک سے یہ تھا کہ وحدت خداوندی اس طرح ثابت کی جائے کہ کوئی شائبۂ ترکیب و انقسام کا باقی نہ رہے

۱۔ نفی صفات میں معتزلہ کو یہاں تک غلو ہوا کہ بعض لوگ باری تعالیٰ کے لئے صفات کا لفظ استعمال کرنا گوارا نہ کرتے تھے مثلاً معمر بن عباد السلمی[۳۶] صفات کے بجائے "معانی" کا لفظ استعمال کرتا تھا[۳۷]۔ اور ابو ہاشم الجبائی[۳۸] "احوال" کا[۳۹]۔ اس کے علاوہ بعض معتزلہ نے تمام صفات کو صرف ایک ہی صفت میں منحصر کر دیا[۴۰]۔ اور بعض نے صفات کی تعداد میں اختصار کر دیا مثلاً قاضی عبد الجبار (م ۴۱۵ھ) نے صرف تین صفات علم، قدرت اور ادراک باقی رکھیں[۴۱]۔

نفی صفات اور کشاف

۱۔ حیات وقدرت

زمخشری صفات کے بارے میں معتزلہ کے اس گروہ کے ہم نوا ہیں جن کا مسلک "عالم بذاتہ لا بعلم زائد علی ذاتہ" ہے اس طرح وہ اس بارے میں اعتزال کے ان تمام مسالک کو چھوڑتے ہوئے جو واصل بن عطاء کے بعد وجود میں آئے اور جو ابو الہذیل علاف، نظام جبائی اور ابن الجبائی وغیرہ کے افکار سے عبارت ہیں۔ براہ راست بانیٔ اعتزال واصل بن عطا کا مسلک اور جمہور معتزلہ کا مذہب اختیار کرتے ہیں۔ زمخشری نے آیات صفات کی توجیہ وتاویل اسی نقطۂ نظر سے کی ہے۔ سورہ حم السجدۃ (فصلت) کی آیت (۱۵) "وقالوا من اشد منا قوۃ اولم یروا ان اللہ الذی خلقھم ھو اشد منھم قوۃ" کی تفسیر میں قوت وقدرت پر بحث

---

[۳۶] ابو عمر معمر بن عباد السلمی (م حوالی ۲۲۰ھ) مولی بنی سالم، ہارون الرشید، ابو الہذیل اور نظام کا معاصر۔ عثمان الطویل سے مسلک اعتزال اخذ کیا۔ بشر بن المعتمر جو معتزلہ کی بغدادی شاخ کا مؤسس ہے معمر ہی کا شاگرد ہے۔ معانی پر سب سے پہلے اسی نے کلام کیا۔ یونانی فلسفے سے متاثر ہے۔ شہرستانی کا کہنا ہے "انہ من اعظم المعتزلۃ فی دقیق القول بنفی الصفات ونفی القدر" (الملل ۱: ۶۷، فما بعدہا)

[۳۷] معمر کے ان خیالات کے لیے دیکھیے الملل والنحل ۱: ۶۷؛ الفرق ۱۳۷ فما بعدہا؛ الانتصار ص ۵۵؛ الفصل ۵: ۴۶؛ المقالات ۱: ۱۶۸؛ ان خیالات کی وجہ سے معمر اور اس کے پیروؤں کو "اصحاب المعانی" کہا جاتا ہے الملل والنحل ۱: ۶۷

[۳۸] ابو ہاشم عبد السلام بن محمد الجبائی (م ۳۲۱ھ) ۳۱۴ھ میں بصرے میں وارد ہوا۔ بنو بویہ کا مشہور وزیر صاحب بن عباد ابو ہاشم کا شاگرد تھا "احوال" پر سب سے پہلے ابو ہاشم ہی نے گفتگو کی۔ الملل ۱: ۱۲۲ (۱۹۴۷ء تصحیح بدران)

[۳۹] ان خیالات کے لیے دیکھیے الملل والنحل ۱: ۸۵؛ نہایۃ الاقدام ص ۱۳۷، ۱۸۰، ۱۹۸؛ الفرق ص ۱۸۲؛ اصول الدین ۹۲

[۴۰] المقالات ۱: ۱۶۷

[۴۱] الملل والنحل ۱: ۸۹

لکھتے ہیں۔

"فان قلت القوة هی الشدة والصلابة فی البنية وهی نقیضة الضعف، واما القدرة فما لاجله یصح الفعل من الفاعل من تمیز بذات او بصحة بنیة وهی نقیضة العجز، والله سبحانه وتعالیٰ لا یوصف بالقوة الا علی معنی القدرة فکیف صح قوله "هو اشد منهم قوة"؟ وانما صح اذا ارید بالقوة فی الموضعین شیٔ واحد۔ قلت: القدرة فی الانسان صحة البنية والاعتدال والقوة الشدة والصلابة فی البنية وحقیقتها زیادة القدرة؛ فکما صح ان یقال الله قدر منهم جاز ان یقال اقوی منهم علی معنی انه یقدر لذاته علی ما یقدرون علیه بازدیاد قدرهم"[۴۲]

یہاں زمخشری قوت وقدرت کے کلامی مفہوم[۴۳] سے صرف نظر کر کے لغوی مفہوم کو اختیار کرتے ہوئے اس کے مطابق آیت مذکورہ کی تشریح کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ انسان قادر بقدرة زائدة علی ذاته ہے اور باری تعالیٰ قادر لذاتہ ہے۔ ایک دوسری جگہ "الم تعلم ان الله یعلم ما فی السموٰت والارض ان ذلک فی کتاب۔ ان ذلک علی الله یسیر[۴۴] کی تفسیر میں کہتے ہیں "لان العلم بالذات لا یتعذر علیه ولا یمتنع تعلقه بمعلوم[۴۵]" اور اس طرح باری تعالیٰ کی صفت علم اور اس کے تعلق بالمعلوم کی توجیہ معتزلی عقیدے کے موافق کر دیتے ہیں۔ "الله لا اله الا هو الحی القیوم[۴۶]" کی تفسیر میں زمخشری "حی" کے معنی "الباقی الذی لا سبیل علیه للفناء[۴۷]" بتاتے ہیں۔ یہاں وہ حی ذاتہ نہیں کہتے جس کی وجہ یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک "حیاة" باری تعالیٰ کی کوئی وجودی صفت نہیں ہے "ان الله علی کل شیٔ قدیر[۴۸]" کی تفسیر میں سوال اٹھاتے ہیں "فان قلت: کیف قیل علی کل شیٔ قدیر، وفی الاشیاء ما لا تعلق به للقادر کالمستحیل وفعل قادر آخر" اور اس کے جواب میں کہتے ہیں "قلت: مشروط فی حد القادر ان لا یکون الفعل مستحیلاً فالمستحیل

---

[۴۲] الکشاف ۴: ۱۵۔ اس مسلک کی توضیح کے لیے ملاحظہ ہو المغنی ۴: ۲۰۷ تا بعد ہا

[۴۳] قدرت کے کلامی مفہوم کے لیے دیکھیے: شرح مطالع الانظار لشمس الدین الاصفہانی م ۷۴۹ھ علی متن طوالع الانوار للقاضی عبداللہ بن عمر البیضاوی (م ۶۸۹ھ) القاہرة: المطبعة الخیریة ۱۳۲۳ھ ص ۲۶۶ تا بعد ہا۔

[۴۴] سورہ حج ۷۰

[۴۵] الکشاف ۳: ۱۸

[۴۶] سورہ بقرہ: ۲۵۵

[۴۷] الکشاف ۱: ۲۲۸

[۴۸] سورہ بقرہ: ۲۰

مستثنی فی نفسہ عند ذکر القادر علی الاشیاء کلہا فکانہ قیل : علی کل شی مستقیم قدیر[۴۸] و نظیرہ فلان امیر علی الناس ای من وراءہ منہم و لم یدخل فیہم نفسہ و ان کان من جملۃ الناس واما الفعل بین القادرین فمختلف فیہ[۴۹]" اور اس طرح زمخشری "قادر" کے اس معتزلی مفہوم کا اثبات کرتے ہیں جو قدرۃ قدیمہ کے سلب وجہد سے عبارت ہے بلکہ ساتھ ہی معتزلہ کے اس مسلک کو واضح کر دیتے ہیں کہ جس چیز سے قدرت عبد متعلق ہو جائے پھر اس سے قدرت رب کا متعلق ہونا محال ہے[۵۰] کیوں کہ قدرت عبد خود خالق ہے اور اس بارے میں قدرت رب سے مستغنی ہے یا دوسرے الفاظ میں عبد اپنے افعال اختیاریہ کا خود موجد و فاعل و خالق ہے "القادر" کے الفاظ سے رہا جیسا بعض نسخوں میں "لذات القادر" کے الفاظ ہیں[۵۱]) ایک طرف معتزلہ کے مسلک قادر لذاتہ کا اثبات ہوتا ہے اور دوسری طرف معتزلہ کے نزدیک انسان کی قدرت کی جو حقیقت ہے اس کا بھی پتہ چلتا ہے جیسا اس سے پیشتر بھی بتایا گیا۔

"انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون[۵۲]" کی تفسیر زمخشری کے یہاں ان الفاظ میں ملتی ہے "والمعنی انہ لا یجوز علیہ شیٔ مما یجوز علی الاجسام اذا فعلت شیئاً مما تقدر علیہ من المباشرۃ بمحال القدرۃ واستعمال الآلات وما یتبع ذلک من المشقۃ والتعب واللغوب انما امرہ وہو القادر العالم لذاتہ ان یخلص داعیۃ الی الفعل فیتکون فمثلہ کیف یعجز عن مقدورہ حتی یعجز عن الاعادۃ[۵۳]" اور اس طرح باری تعالیٰ کی تنزیہ کا اثبات کرتے ہوئے یہ وضاحت کر دیتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم اور اس کی قدرت عین ذات باری تعالیٰ ہے تاکہ تنزیہ کا معتزلی تصور مکمل ہو جائے۔

---

[۴۹] رلکٹ ف ۱:۶۶-۶۷

[۵۰] ابن المنیر نے اس جگہ جو اعتراض زمخشری پر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے سامنے وہ نسخہ تھا جس میں "لذات القادر" کے الفاظ تھے ہو سکتا ہے اصل نسخے میں یہی الفاظ رہے ہوں۔ الکشاف کے اس نسخے میں جو ۱۹۵۳ء/۱۳۷۳ھ قاہرہ سے مطبعۃ الاستقامۃ سے مصطفےٰ حسین احمد کی ضبط و تصحیح سے چھپا ہے صرف "للقادر" ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کی بعض تبدیلیاں کشاف کے نسخوں میں کہیں کہیں ہوئی ہیں۔ اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ زمخشری نے مقدمہ کشاف کی ابتدا میں "الحمد للہ الذی خلق القرآن" لکھا تھا بعض لوگوں نے یہ کہا کہ اس عبارت کی وجہ سے کشاف کو پڑھا نہیں جائے گا۔ چنانچہ زمخشری نے اسے بدل کر "جعل القرآن" کر دیا کیوں کہ معتزلہ کے نزدیک "جعل" اور "خلق" دونوں مترادف ہیں۔ ابن خلکان کہتے ہیں کہ اس کے باوجود میں نے خود کشاف کے نسخوں میں جعل و خلق کے بجائے "انزل القرآن" کے الفاظ دیکھے ہیں مگر یہ مصنف کی نہیں لوگوں کی اصلاح ہے (وفیات ۴: ۲۵۵-۲۵۶)

[۵۱] اس نکتے کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو المغنی ۸: ۲۵۳ تا بعد ہا۔

[۵۲] سورہ یٰسین ۸۲   [۵۳] الکشاف مع ۳، ۱: ۳۲۰، طبع بیروت ۱۳۶۶ھ

ب - ارادہ

بعض دوسری صفات الٰہیہ مثلاً ارادہ اور سمع و بصر کے بارے میں معتزلہ بڑی پریشانی کا شکار ہوئے۔ ارادے کے بارے میں وہ نہ تو یہ کہہ سکتے تھے کہ "ان اللہ مرید بذاتہ لا بارادۃ زائدۃ علی ذاتہ"، اور نہ اس کے قائل ہو سکتے تھے کہ "ان اللہ مرید بارادتہ وارادتہ قدیمۃ"۔ ان کے نقطۂ نظر سے ان دونوں باتوں میں سخت قباحت پیدا ہوتی تھی۔ مثلاً ان کے خیال میں اگر ارادہ کو اس طرح ازلی مان لیا جائے تو وہ کل کائنات اور اس کے ہر ہر جزء سے متعلق ہوگا اور اس طرح باری تعالیٰ کو موصوف بالخیر والشر ماننا پڑے گا کیوں کہ خود ان کے اصول کے مطابق شر کا ارادہ کرنے والا 'شریر'، خیر کا ارادہ کرنے والا 'خیر'، اور ظلم کا ارادہ کرنے والا ظالم ہوتا ہے۔[554] اس پریشانی سے بچنے کے لئے بصری معتزلہ نے "حادث" کا مسلک ایجاد کیا۔[555] اور اس طرح اپنے گمان میں وہ ارادے کو ازلی ماننے نیز اس کے شر سے بھی متعلق ہو جانے سے بچ گئے۔[556] ابو علی الجبائی اور ابو ہاشم الجبائی جو بصری مکتب اعتزال کی نمائندگی کرتے ہیں اسی کے قائل تھے۔ نظام اور کعبی نے جو بغدادی مکتب اعتزال کے سرگروہ ہیں اس کے برخلاف یہ کہا کہ درحقیقت اللہ غیر مرید ہے۔ ارادے سے اس کا اتصاف حقیقی نہیں محض مجازی طور پر ہے۔ ان کے خیال میں جب یہ بات کہی جاتی ہے کہ "اللہ مرید" تو اس کا مطلب صرف اتنا ہوتا ہے کہ "انہ عالم قادر غیر مکرہ فی فعلہ ولا کارہ لہ"۔[557] کعبی نے جاحظ سے بھی یہی روایت کی ہے کہ وہ ارادے کے بارے میں کہتا تھا "وصف اللہ تعالیٰ بانہ مرید علی معنی انہ لا یصح علیہ السہو فی افعالہ او الجھل ولا یجوز ان یُغلب و یقھر"۔[558]

زمخشری کا نظریۂ قسر و تخییر

صفت ارادہ کے بارے میں زمخشری بغدادی نقطۂ نظر کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ یہ بات ماننے پر تیار نہیں کہ ارادے کا اتصاف محض مجازی طور پر ہوتا ہے چنانچہ "فعال لما یرید"[559] کی تفسیر میں "فعال" کی توجیہ ان الفاظ میں کرتے ہیں "انما قیل فعال لان ما یرید و یفعل فی غایۃ الکثرۃ"۔[560] یہ بات کہ زمخشری کے نزدیک اس ارادے کی کیا حقیقت ہے آیت "انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن"

---

[554] تفصیل کے لیے دیکھیے نہایۃ الاقدام ص ۲۴۵ تا ۲۵۱

[555] اصول الدین ص ۱۰۳؛ الفرق بین الفرق ص ۱۶۶

[556] نہایۃ الاقدام ص ۲۴۸

[557] نہایۃ الاقدام ص ۲۳۸؛ الملل والنحل ۱: ۸۲؛ الفرق ص ۱۶۶؛ اصول الدین ص ۹۰

[558] الفرق ص ۱۶۶؛ الملل ۱: ۸۱

[559] سورہ ہود ۱۰۸

[560] الکشاف ۲: ۵۸۵

نیکون[۶۱] کی تفسیر سے معلوم ہوتی ہے "اذا اراد" کی تشریح زمخشری کے الفاظ میں "اذا دعاہ داعی حکمۃ الی تکوینہ ولا صارف[۶۲]" ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کے نزدیک ارادے کی بنیاد کسی حکمت کا داعی ہونا اور ساتھ ہی ہر صارف کا منتفی ہونا ہے۔ یہ بات کہ وہ اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا ارادہ صرف خیر سے متعلق ہوتا ہے اس پریشانی سے بچنے کے لیے ہے جس کی بنا پر بصری اور بغدادی معتزلیوں نے ارادے کے بارے میں دو علیحدہ مسلک اختیار کیے، زمخشری نے اپنے لیے ایک نیا راستہ نکالا۔ وہ ارادے کی دو قسمیں کرتے ہیں ایک ارادۂ قسر اور دوسرا ارادۂ تخییر۔ ارادہ قسر پر گفتگو "ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلھم جمیعاً افانت تکرہ الناس حتی یکونوا مومنین[۶۳]" کی تفسیر میں ملتی ہے۔ زمخشری لکھتے ہیں "انما یقدر علی اکراھھم واضطرارھم الی الایمان ھو لا انت وایلاء الاسم حرف الاستفھام للاعلام بان الاکراہ ممکن مقصور علیہ وانما الشأن فی المکرہ من ھو؟ وما ھو الا ھو وحدہ لا یشارک فیہ لانہ ھو القادر علی ان یفعل فی قلوبھم ما یضطرون عندہ الی الایمان وذلک غیر مستطاع للبشر[۶۴]" اور بتاتے ہیں کہ "ولو شاء ربک" سے مراد یہاں "مشیئۃ القسر والالجاء[۶۵]" ہے۔ زمخشری کی ان تشریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ارادۂ قسر صرف باری تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے وہ ارادۂ قسر پر قادر بھی ہے اور ارادۂ قسر کی صورت میں مراد سے تخلف نہیں ہو سکتا۔ ارادۂ تخییر کی طرف "ولو شاء اللہ ما اقتتل الذین من بعدھم من بعد ما جاءتھم البینٰت[۶۶]" کی تفسیر میں اشارہ کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ یہاں "ولو شاء اللہ" سے مراد "مشیئۃ الجاء وقسر[۶۷]" ہے جس کا مفاد بقول زمخشری یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ارادہ یہ تو ہے کہ قتال باہمی نہ ہو مگر یہ ارادۂ قسر نہیں ورنہ ارادے سے مراد کا تخلف نہ ہوتا۔ دنیا میں قتال باہمی کا وجود یہ بتاتا ہے کہ یہ ارادۂ تخییر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مراد کا تخلف ہوا[۶۸]۔ اس طرح زمخشری دو ایسے مسئلوں کا حل نکال لیتے ہیں جو معتزلی نقطۂ نظر سے حد درجہ اہم ہیں: ایک تو باری تعالیٰ کے ارادے کا اتصاف خیر و شر سے ہونے نہ ہونے کا مسئلہ، چنانچہ قرآن مجید میں جہاں کہیں کوئی ایسی بات آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کا ارادہ شر سے متعلق ہو سکتا ہے

---

[۶۱] سورہ یٰس: ۸۲ [۶۲] الکشاف ۴: ۲۴

[۶۳] سورہ یونس ۹۹

[۶۴] الکشاف ۲: ۲۹۱-۲۹۲

[۶۵] الکشاف ۲: ۲۹۱-۲۹۲

[۶۶] سورہ بقرہ: ۲۵۳ [۶۷] الکشاف ۱: ۲۲۰ [۶۸] ایضاً

وہاں زمخشری اس کی تاویل ارادۂ تخییر سے کردیتے ہیں۔ دوسرے الٰہی اور انسانی ارادے میں جو تعارض واقع ہوتا ہے اور انسان اپنے افعال میں ایک بالاتر اور اپنے سے زبردست ارادے کا محکوم ہو جاتا ہے جو معتزلہ کے نقطۂ نظر سے باطل ہے اس تعارض و تضاد سے زمخشری ارادہ تخییر کی تاویل اختیار کرکے بچ جاتے ہیں۔ لیکن ایک انتہائی عجیب بات یہ ہے کہ "ان هذه تذكرة، فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا، وما تشاؤن الا ان يشاء الله"[69] کی تفسیر میں زمخشری نے ایسا طرز عمل اختیار کیا ہے جس سے نہ صرف انسانی ارادے کے استقلال و آزادی اور غیر محکوم ہونے کی کلیۃً نفی ہو جاتی ہے بلکہ اس سے وہ معنی برآمد ہوتے ہیں جو "جبریہ" ہی کے نزدیک صحیح ہو سکتے ہیں۔ کہتے ہیں "وما تشاؤن الطاعة، الا ان يشاء الله بقسرهم عليها"[70]۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ عبد کی مشیئت کسی فعل کے لیے اسی وقت ہو سکتی ہے جب اللہ اس کو اس مشیئت پر مجبور کردے اور ظاہر ہے کہ قسر مشیئت کے منافی ہے۔ حاصل مطلب یہ ہوا کہ مشیئت عبد اسی صورت میں ہوگی جب مشیئت عبد باقی نہ رہے۔ اس توجیہ سے انسانی مشیئت و اختیار کلیۃً ختم ہو جاتا ہے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری اس اشعری نقطۂ نظر کی تردید میں کہ انسان کو قدرت علی الفعل تو حاصل ہے مگر یہ قدرت قدرت مؤثرہ نہیں، اس کا کام صرف قدرت باری تعالٰی سے اقتران شے[71]، اتنی دور چلے گئے کہ خود معتزلہ کے نقطۂ نظر کی تردید ہونے لگی۔ بعض جگہ زمخشری نے ارادے کا مفہوم ہی بدل دیا ہے مثلاً "واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا"[72] کی تفسیر میں "واذا اردنا" کا مفہوم "واذا دنا وقت اهلاك قوم ولم يبق من زمان امهالهم الا قليل"[73] بتاتے ہیں اور اس طرح اس کے لغوی معنی چھوڑ کر ایسے معنی پہنا دیتے ہیں جس سے ارادۂ باری تعالٰی کا شر سے متصف ہونا کسی طرح لازم نہ آسکے۔

ج - سمع و بصر اور معتزلہ

بصری اور بغدادی معتزلہ میں جس قسم کا اختلاف ارادے کے بارے میں ہوا اسی طرح کا سمع و بصر کے بارے میں بھی ہوا۔ ان دونوں صفات کو ازلی ماننے سے معتزلہ کے خیال میں تمام مسموعات و مبصرات ازلی و قدیم ہوئی جاتی تھیں اس لئے بصری معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ "ان الله سميع بصير" کے معنی صرف یہ ہیں کہ "انه حي لا آفة به تمنعه من ادراك المسموع والمرئي اذا وجدا"۔ اس مسلک کی بنیاد جبائی کے

---

[69] سورہ دہر: ۳۰ [70] الکشاف ۴ : ۵۴۰

[71] شرح مطالع الانظار للاصفہانی علی طوالع الانوار للبیضاوی ص ۱۹۶ اور مابعدہا۔

[72] سورہ بنی اسرائیل: ۱۶ [73] الکشاف ۲ : ۵۱۰

اس نظریے پر ہے کہ سمیع و بصیر اس حی کو کہتے ہیں جس کا نفس عیب اور نقص سے پاک ہو اور اس طرح اس کے ادراک میں کوئی خلل نہ ہو[۷۴]۔ بغدادیوں کا مسلک اس کے برخلاف یہ ہے کہ سمع و بصر کا استعمال باری تعالیٰ کے لیے از روئے مجاز ہے نہ از راہ حقیقت۔ ان دونوں کا اصل مفہوم صرف علم بالمسموعات والمرئیات ہے[۷۵]۔ یہ فرق تو صرف بغدادیوں اور بصریوں کے درمیان ہے ورنہ معتزلہ میں ایسے لوگ بھی تھے جو سمیع و بصیر کو بھی سمیع و بصیر لذاتہ کہتے تھے[۷۶]۔ اصل بات یہ ہے کہ سمع و بصر وغیرہ صفات کے بارے میں معتزلہ میں باہم بے پناہ اختلاف و اضطراب پایا جاتا ہے[۷۷]۔ چنانچہ زمخشری بھی مختلف مواقع پر سمیع و بصیر کی مختلف تاویلات کرتے ہیں مثلاً "قال ربی یعلم القول فی السماء والارض وهو السمیع العلیم[۷۸]" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "بانه السمیع العلیم لذاته[۷۹]" اور اس طرح دیگر صفات کی طرح سمع و علم دونوں کو عین ذات بتاتے ہیں لیکن ایک دوسری جگہ "ان الله سمیع بصیر[۸۰]" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "یصح ان یسمع کل مسموع و یبصر کل مبصر[۸۱]" جس سے بصری معتزلہ کی تائید کا احتمال ہوتا ہے۔ یہی بات دوسری جگہ ذرا وضاحت سے کہی گئی ہے "قل اتعبدون من دون الله ما لا یملك لكم ضرا ولا نفعا۔ والله هو السمیع العلیم[۸۲]" کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں "والله هو السمیع العلیم الذی یصح منه ان یسمع کل مسموع و یعلم کل معلوم ولن یکون کذلك الا وهو حی قادر[۸۳]" جس سے جبائی کے مسلک[۸۴] کی پوری تائید ہوتی ہے۔ "له غیب السموٰت والارض۔ ابصر به واسمع[۸۵]" کی تفسیر میں کہتے ہیں "ثم ذکر اختصاصه بما غاب فی السموٰت والارض وخفی فیها من احوال اهلها ومن غیرها وانه هو وحده العالم به وجاء بما دل علی التعجب من ادراکه المسموعات والمبصرات للدلالة علی ان امره فی الادراك خارج من حد ما علیه السامعین والمبصرین[۸۶]" اس تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری

---

۷۴ نہایۃ الاقدام ص ۳۴۱، ۳۴۲؛ اصول الدین ص ۹۶

۷۵ نہایۃ الاقدام ص ۳۴۱ فما بعدہا؛ اصول الدین ص ۹۶ فما بعدہا؛ الفرق ص ۱۶۷۔ امام اشعری کا کہنا ہے کہ معتزلہ کے اس مسلک سے نصرانیت کی بو آتی ہے دیکھیے الابانۃ فی اصول الدیانۃ ص ۵۹، ۶۰

۷۶ المقالات ۲:۴۸۶ ۷۷ دیکھیے المقالات ۱:۱۷۳ فما بعدہا، ۱۰۳ فما بعدہا؛ ۲:۴۸۳ فما بعدہا؛ ۴۹۲

۷۸ سورہ انبیاء: ۴ ۷۹ الکشاف ۳:۱۸

۸۰ سورہ مجادلہ: ۱ ۸۱ الکشاف ۴:۳۸۷ ۸۲ سورہ مائدہ: ۷۶

۸۳ الکشاف ۱:۴۱۸ ۸۴ جبائی کا مسلک یہی ہے جو اوپر بصری معتزلہ کا بتایا گیا دیکھیے اصول الدین ص ۹۶، نہایۃ الاقدام ۳۴۱

۸۵ سورہ کہف: ۲۶ ۸۶ الکشاف ۲:۵۵۹

ادراک کے مختلف اعتبارات کو جو متعلّقات کی وجہ سے بدلتے رہتے ہیں سمع و بصر کا نام دیتے ہیں۔ اس طرح کے مقامات سے اندازہ ہوتا ہے کہ سمع و بصر وغیرہ صفات کے بارے میں زمخشری تمام تر تو نہیں لیکن فی الجملہ بصری معتزلہ سے متاثر ہیں اور انھیں کے مسلک کے موافق تفسیر کرتے ہیں۔

د۔ صفت کلام اور خلق قرآن

نفی صفات کے سلسلے میں سب سے زیادہ اہمیت اور شہرت جس صفت کو حاصل ہوئی اور جسے اسلامی فکر کی تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے، صفت کلام ہے جس پر "خلق قرآن" کی ایسی معرکہ آرا بحثیں ہوئیں کہ معتزلہ اور خلق قرآن[86] ذہن میں لازم و ملزوم بن کر رہ گئے۔ یہی وہ بات ہے جس کی وجہ سے "المحنۃ" کا رسوائے زمانہ ادارہ وجود میں آیا۔ معتزلہ کے نزدیک قرآن کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کی بحث براہ راست صفات کے حدوث و قدم اور بالآخر توحید و شرک سے متعلق تھی۔ وہ اس مسئلے میں اتنی شدت اس وجہ سے برتتے تھے کہ ان کے خیال میں قرآن کو غیر مخلوق کہنے کا مطلب صاف[87] یہ تھا کہ ایک حادث چیز کو قدیم اور ازلی کہا جا رہا تھا جس سے شرک صریح لازم آتا تھا[88]۔ المامون نے خلق قرآن کے بارے میں جو گشتی مراسلہ جاری کرایا تھا اس میں بڑی تصریح سے یہ بات کہی گئی تھی کہ "ان الذین یقولون القرآن غیر مخلوق ملحدون مشبّہون لانہم یصفون خلق اللہ وخلقہ بالصفۃ التی ہی للہ وحدہ[89]" یہی وجہ تھی کہ معتزلہ خلق قرآن کے منکر کو کافر و ملحد کہتے تھے[90]۔

معتزلہ کے نزدیک کلام کی حقیقت "حروف منظومہ و اصوات مقطعۃ"[91] ہے وہ کہتے ہیں کہ "نوع" اور "جنس" جیسے تصورات میں جو از قبیل معانی مجردہ ہیں اور صرف عقلی ماہیت رکھتے ہیں، اور "کلام" میں کوئی

---

[86] قاضی عبدالجبار نے بڑی تفصیل سے اس پر کلام کیا ہے مثلاً لکھتے ہیں: "انہ لو کان قدیما لوجب کونہ مثلا لہ تعالی لأن القدیم قدیم لنفسہ؛ وما شارکہ فی ہذہ الصفۃ فیجب کونہ مثلاً فی سائر ما یختص بہ من الصفات وہذا یوجب کونہ الہا۔ وعلی ہذہ الطریقۃ قال شیوخنا رحمہم اللہ: ان کلامہ تعالی لو کان قدیما لوجب کونہ الہا" قاضی ابوالحسن عبدالجبار اسدآبادی: المغنی فی ابواب التوحید والعدل الجزء السابع، خلق القرآن۔ قوم نصہ ابراہیم الابیاری باشراف الدکتور طٰہٰ حسین مطبعۃ دار الکتب ۱۹۶۱ء ص ۸۵ فما بعدہا

[87] خلق قرآن پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو: المغنی جلد ۷۔ ۲۲۴ صفحے میں قاضی ابوالحسن عبدالجبار نے مسئلے کے سارے پہلوؤں پر گفتگو کی ہے

[88] تاریخ طبری ۱۰: ۲۸۷ [89] الملل والنحل ۱: ۷۲؛ تاریخ طبری ۱۱: ۱۸

[91] نہایۃ الاقدام ص ۲۸۸؛ المغنی فی ابواب التوحید والعدل ۷: ۳ "فالذی یذہب الیہ شیوخنا ان کلام اللہ عزوجل من جنس الکلام المعقول فی الشاہد، وہو حروف منظومۃ واصوات مقطعۃ"

مشابہت نہیں پائی جاتی چنانچہ کلام کے بارے میں یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ نوع یا جنس کی طرح وہ بھی اسی قسم معانی مجردہ ہے۔ علاوہ بریں ان کا یہ بھی کہنا تھا کہ کلام صفت زبان کے ذریعے ہو سکتا ہے اور جو زبان کے ذریعے اس پر قادر نہیں اسے متکلم نہیں کہا جا سکتا۔[۹۲] معتزلہ میں باہم یہ اختلاف تھا کہ کلام جوہر ہے یا عرض۔ بعض معتزلہ کلام کے جسم ہونے کے قائل تھے۔ مگر علاف، نظام، جعفر بن حرب اور اسکافی کی رائے یہ تھی کہ کلام جسم نہیں بلکہ عرض ہے۔ بہرحال کلام جوہر ہو یا عرض اس پر تمام معتزلہ بلا اختلاف متفق ہیں کہ کلام بہرحال مخلوق ہوگا اور چونکہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور معتزلہ کے نزدیک کلام کی جو حقیقت ہے اس کے پیش نظر کلام صفت ہرگز نہیں ہو سکتا صرف مخلوق ہو سکتا ہے اس لئے معتزلہ کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ قرآن مجید صفت باری تعالیٰ نہیں مخلوق خداوندی ہے۔[۹۳]

خدا کے تکلم کا معتزلی مفہوم

معتزلہ کی ساری موشگافیوں کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ قائم تھی کہ قرآن سے اس امر کا اثبات ہوتا ہے کہ خدا متکلم ہے اور اس نے کلام کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ معتزلہ کے خیال کے مطابق وہ چونکہ زبان نہیں رکھتا اس لئے اس سے کلام متصور نہیں۔ پھر آخر خدا کس مفہوم میں متکلم ہے اور خلق قرآن کی کیا صورت ہے۔ معتزلہ یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ قرآن کو باری تعالیٰ نے اپنی ذات میں خلق کیا کیونکہ اس صورت میں تکلم کا مطلب یہ ہوگا کہ خدا نے اپنی ذات میں ایک صوت کی تخلیق کی ہے جو جسم ہے یا عرض، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ذات باری محل حوادث قرار پائے گی جو خود معتزلہ کے نزدیک غلط ہے دوسری طرف وہ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اس کی تخلیق "لا فی محل" ہے جیسا کہ ارادے کے بارے میں کہا گیا کیونکہ اجسام ہوں یا اعراض ایسے محل کے طالب ہیں جس کے ذریعے وہ قائم ہوں۔ صرف یہی صورت رہتی ہے کہ اس کی تخلیق "فی محل" ہو۔[۹۴] اس بنا پر معتزلہ اس کے قائل ہیں کہ باری تعالیٰ متکلم ہے لیکن کلام اس کی صفت نہیں اس کا کلام قدیم نہیں حادث ہے۔ جب مصلحت و حکمت داعی ہوتی ہے تو باری تعالیٰ اس کی تخلیق کرتا ہے یہ کلام محدث ذات باری کے ساتھ قائم نہیں ہوتا بلکہ اس کی ذات سے خارج ایک شے ہے۔ خدا کے متکلم ہونے کا یہ مفہوم ہے کہ اس کی تخلیق باری تعالیٰ کسی محل میں کرتا ہے جہاں سے اسے سنا جاتا ہے۔[۹۵] معتزلہ کے

---

[۹۲] نہایۃ الاقدام ص ۳۲۲ [۹۳] المقالات ۱: ۱۹۱ اخا بعدہا؟ "ولا خلاف بین جمیع اهل العدل فی ان القرآن مخلوق محدث مفعول، لم یکن ثم کان" المغنی فی ابواب التوحید والعدل ۷: ۳ اس بارے میں معتزلہ اور حنابلہ کا حقیقی اختلاف کلام الٰہی کے حادث یا قدیم ہونے کے بارے میں کیا ہے نیز اشاعرہ اور معتزلہ میں اس بارے میں کیا اختلاف پایا جاتا ہے، شیخ الہند مولانا محمود حسن کی کتاب "الجہد المقل فی تنزیہ المعز والمذل" میں بڑی نفیس بحث ملتی ہے۔

[۹۴] "واتفقوا علی ان کلامہ محدث مخلوق فی محل، کتب امثالہ فی المصاحف حکایات عنہ" الملل والنحل ۱: ۴۲؛ الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۳۴ [۹۵] وانہ غیر اللہ عزوجل، وانہ احدثہ بحسب مصالح العباد... وکلہم یقول عزوجل متکلم بہ" المغنی ۷: ۳ [۹۶] الاقتصاد ص ۵۸-۵۸؛ "خلقہا اللہ سبحانہ فی الاجسام علی وجہ لیسمع" المغنی ۷: ۳

نزدیک یہ محض از قسم جمادات ہونا چاہیے" اگر غیر اللہ متکلم قرار نہ پائے ورنہ وہ کلام اللہ نہ رہے گا کیونکہ معتزلہ کے خیال کے مطابق متکلم وہ ہے جس سے فعل کلام سرزد ہو نہ کہ وہ جس سے کلام قائم ہو[۹۶]

کشاف اور صفت کلام

زمخشری "قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل ھذا القرآن لا یاتون بمثلہ ولو کان بعضھم لبعض ظھیرا"[۹۷] سے قرآن کے مخلوق ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں "والعجب من النوابت ومن نوعمھم ان القرآن قدیم مع اعترافھم بانہ معجز" ان کا کہنا ہے کہ لفظ 'عجز' اسی جگہ بولا جا سکتا ہے جہاں اس بات پر قدرت پائی جائے چنانچہ کہا جاتا ہے "اللہ قادر علی خلق الاجسام والعباد عاجزون عنہ" لیکن جو چیز محل قدرت ہی نہ ہو اور جہاں قدرت کا سرے سے دخل نہ ہو مثلاً خدا کا ثانی ہونا تو اس جگہ فاعل کے لیے یہ نہیں کہا جا سکتا "فلاں عجز عنہ" اور نہ وہ چیز معجز کہلائے گی اگر یہ کہنا درست سمجھا جائے تو پھر اللہ پر بھی 'عجز' کا اطلاق جائز ہو گا چونکہ محالات پر قدرت ہونا یہ اس کی صفت نہیں[۹۸]۔

تخلیق کلام کی کیفیت کے بارے میں زمخشری پورے طور پر معتزلہ کے ہم نوا ہیں۔ کہتے ہیں "وتکلیمہ ان یخلق الکلام منطوقا بہ فی بعض الاجرام کما خلقہ مخطوطا فی اللوح وروی ان موسی کان یسمع ذلک الکلام من کل جھة"[۹۹] سورہ شوریٰ میں قرآن مجید نے بتایا ہے کہ باری تعالیٰ انسان سے کس طرح کلام کرتا ہے "وما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنہ ما یشاء انہ علی حکیم"[۱۰۰] زمخشری اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں "وما صح لاحد من البشر ان یکلمہ اللہ الا علی ثلثة اوجہ: اما علی طریق الوحی وھو الالہام، او القذف فی القلب، او المنام کما اوحی الی ام موسی والی ابراھیم علیہ السلام فی ذبح ولدہ...؛ (۲) واما علی ان یسمعہ کلامہ الذی یخلقہ فی بعض الاجرام من غیر ان یبصر السامع من یکلمہ لانہ فی ذاتہ غیر مرئی وقولہ «من وراء حجاب» مثل ای کما یکلم الملک المحتجب بعض خواصہ من وراء الحجاب فیسمع صوتہ ولا یری شخصہ وذلک کما کلم موسی ویکلم الملائکة؛ (۳) واما علی ان یرسل الیہ رسولا من الملائکة فیوحی الملک الیہ کما کلم الانبیاء غیر موسی وقیل وحیا کما اوحی

---

۹۶ نہایة الاقدام ص ۲۶۹ تا ما بعدہا — ۹۷ سورہ اسراء: ۸۸

۹۸ الکشاف ۲: ۵۲۹، ۵۳۰

۹۹ الکشاف ۲: ۱۱۹ — ۱۰۰ سورہ شوریٰ: ۵۱

الی الرسل بواسطۃ الملائکۃ"[۱۰۲] پہلی اور تیسری صورت کسی معتزلی نظریے سے متصادم نہیں تھی اس لیے زمخشری نے ان دونوں کی تشریح پر اکتفا کیا مگر دوسری صورت ایسی ہے جو معتزلہ کے تصور کیفیت کلام پر منطبق نہیں ہوتی چنانچہ زمخشری نے اس کی تاویل اس طرح کر دی کہ یہ ایک تمثیل ہے ورنہ صورت کلام کی وہی ہے کہ باری تعالیٰ کسی جسم میں کلام کو خلق کر دیتا ہے۔

زمخشری کو خلق قرآن کے بارے میں دوسرے معتزلہ کی طرح اس حد تک غلو ہے کہ کشاف کے دیباچے تک میں قرآن مجید کا ذکر بطور کلام الٰہی کرنے کے فوراً بعد یہ جملہ لکھا ہے "فسبحان من استأثر بالاولیۃ والقدم، ووسم کل شیٔ سواہ بالحدوث عن العدم"[۱۰۳] اور یہ واضح کر دیا ہے کہ کلام خداوندی صفت الٰہی اور قدیم نہیں ہے بلکہ حادث اور مخلوق ہے۔

بعض معتزلیوں نے آیات کلام کی تاویل اس ہنج پر کی ہے کہ عربیت کا ذوق اس سے ابا کرتا ہے مثال کے طور پر یہ بات کہی گئی کہ "وکلم اللہ موسیٰ تکلیما" کی تفسیر ہے کہ اس کا مادہ کلم لیے اسے اس کا مفہوم "وجرح اللہ موسیٰ باظفار المحن ومخالب الفتن"[۱۰۴] ہے زمخشری کے مذاق عربیت پر یہ تاویل گراں ہے چنانچہ وہ اس کا ذکر ان الفاظ کے ساتھ کرتے ہیں "ومن بدع التفاسیر"[۱۰۵] یعنی عجیب و غریب تفسیر ہے اور دوسری جگہ "ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا وکلمہ ربہ"[۱۰۶] کی تفسیر کرتے ہوئے وضاحت سے لکھتے ہیں "من غیر واسطۃ کما یکلم الملک"[۱۰۷] اور اس طرح یہ بتا دیتے ہیں کہ کلام سے مراد بات کرنا ہی ہے۔

۱۷۔ رویت الٰہی اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ آخرت میں دیدار خداوندی ضرور ہوگا۔ آخرت میں رویت کا نہ صرف وقوع بلکہ وجوب ان کے نزدیک قرآن و سنت صحیحہ سے ثابت ہے[۱۰۸]۔ اس کے ساتھ ساتھ دنیا میں رویت بالابصار کے وہ قائل نہیں[۱۰۹]۔ اہل اعتزال کا متفقہ مسلک اس کے برخلاف یہ ہے کہ نہ صرف دنیا میں بلکہ آخرت میں بھی رویت بالابصار ناممکن ہے[۱۱۰]

---

[۱۰۲] الکشاف ۲: ۱۸۲ — [۱۰۳] الکشاف مقدمہ صفحہ

[۱۰۴] و [۱۰۵] الکشاف ۱: ۵۸۸ — [۱۰۶] سورہ اعراف: ۱۴۲ — [۱۰۷] الکشاف ۲: ۱۱۹

[۱۰۸] نہایۃ الاقدام ص ۳۶۷؛ اصول الدین ص ۹۹؛ الابانۃ ص ۱۴؛ الفصل ۳: ۲

[۱۰۹] سورہ قیامہ آیت ۲۲؛ سورہ اعراف: ۱۳۹؛ سورہ مطففین: ۱۵؛ صحیح البخاری ۸: ۱۲۰؛ سورہ فرقان: ۲۵

[۱۱۰] المقالات ۱: ۲۹۳ — [۱۱۱] الفصل ۳: ۲؛ الملل والنحل ۱: ۸۲ فما بعدہا؛ نہایۃ الاقدام ص ۳۵۶؛ عمرو بن الملل لعبد الجلیل ۱۱۹؛ المنیۃ والامل ص ۱۶،۱۰،۴۱؛ ۲۱۴؛ مقالات الاسلامیین ص ۱۸۶ فما بعدہا؛ رویت پر مفصل معتزلی بحث کے لیے دیکھیے المغنی ۴: ۳۳۴-۲۴۰

دینا بھی رؤیت بالقلب کو اہل سنت نے جائز قرار دیا ہے[112] مگر معتزلہ کا اس بارے میں باہم اختلاف ہے۔ بعض معتزلہ اس کے جواز کے قائل ہیں مگر علاف اور اس کے متبعین کا کہنا ہے کہ رؤیت بالقلب تو ہوگی مگر رؤیت کا مطلب اس صورت میں دیدار نہیں علم ہے[113] لیکن فوطی اور عباد کو علاف کے اس مسلک سے انکار ہے[114]۔

معتزلہ کا انکار رؤیت

معتزلہ اپنے گمان میں تنزیہ محض کے قائل ہونے کی وجہ سے رؤیت باری کے اقرار کو تشبیہ و تجسیم باری تعالیٰ کے قبیل کی چیز سمجھتے ہیں[115] اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک رؤیت کے امکان و وقوع کے لیے بعض امور شرط ہیں مثلاً مرئی کا کسی خاص جہت میں ہونا اور اس کا مدرک بالابصار بھی ہونا۔ حصول رؤیت کے لیے وہ "بنیہ" یعنی جسمانی ڈھانچے کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک رؤیت کی حقیقت: اتصال الشعاع بین الرائی والمرئی ہے[116]۔ ان وجوہات کی بنا پر آخرت میں رؤیت پر مادی دنیا کے قواعد و قوانین کا اجرا کرتے ہوئے اور اس دنیا کو اس دنیا پر قیاس کرتے ہوئے رؤیت باری کو معتزلہ مستحیل قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں رؤیت سے تشبیہ کے علاوہ تحدید بھی لازم آتی ہے چنانچہ احمد بن ابی دواد نے المامون کے سامنے امام احمد بن حنبلؒ پر یہی اعتراض کیا تھا کہ "یا امیر المؤمنین! ھذا یزعم ان اللہ تعالیٰ یُریٰ فی الآخرۃ. والعین لا تقع الا علی محدود[117]" احمد بن نصر الخزاعی سے جن کا ایک جرم اقرار رؤیت بھی تھا واثق باللہ نے دریافت کیا تھا "أفتری ربک فی القیامۃ؟" احمد بن نصر کا جواب تھا: کذا جاءت الروایۃ" اس پر واثق نے کہا" ویحک تراہ کما تری المحدود المجسم[118]" اس بارے میں معتزلہ کو اس درجہ غلو تھا کہ ابو موسیٰ المردار[119] تو صرف رؤیت بالابصار کو جائز سمجھنے والے کو کافر بتاتا تھا بلکہ ایسے شخص کے کفر میں شک کرنے والے اور اس شک کرنے والے کے کفر میں شک کرنے والے کو بھی الیٰ مالا نہایۃ کافر بتاتا تھا[120]۔

---

[112] شرح المواقف ۸: ۱۱۵
[113] المقالات ۱: ۱۵۷؛ شرح المواقف ۸: ۱۱۶
[114] المقالات ۱: ۱۵۷
[115] ان کے نزدیک جبر شرک کو مستلزم ہے دیکھیے نہایۃ الاقدام ۳۶۱
[116] نہایۃ الاقدام ۳۵۶؛ المغنی ۴: ۵۹ فما بعدہا
[117] مناقب الامام احمد بن حنبل ص ۳۹۱
[118] مناقب الامام احمد بن حنبل ص ۳۹۰
[119] ابو موسیٰ عیسیٰ بن صبیح المردار (م ۲۲۶ھ) بغداد میں اعتزال کے نشر و اشاعت میں اس کی شخصیت کو کافی دخل رہا ہے۔ اپنے زہد و تقشف کی وجہ سے اسے راہب المعتزلہ کہا جاتا تھا۔ اعتزال میں حد درجہ غلو تھا اور اسکے نتیجے میں بے شمار لوگوں کی تکفیر کی جن میں بہت سے معتزلی بھی شامل ہیں نیز خلق قرآن کو مشہور کرنے اور پھیلانے میں اس کا بڑا ہاتھ بتایا جاتا ہے۔ الانتصار ص ۶۷ فما بعدہا؛ ضحی الاسلام ۳: ۱۴۱، ۱۴۲ فما بعدہا؛
[120] [illegible] الفرق بین الفرق ص [illegible]؛ التبصیر فی الدین ص [illegible]؛ الملل والنحل ۱: ۶۸

معتزلہ کی تاویلات

یہ حقیقت بہرحال ناقابلِ تردید تھی کہ نصوصِ شرعیہ نہایت وضاحت سے رویت کی تائید کرتی ہیں[۱۲۱] چنانچہ معتزلہ اس بات پر مجبور تھے کہ ان قرآنی نصوص کی تاویل کریں اور اس طرح کی روایات واحادیث کو مجروح قرار دیں۔ بخاری نے حدیثِ رویت کو قیس بن حازم عن جریر کی سند سے روایت کیا ہے۔ الفاظ یہ ہیں "خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ البدر فقال: انکم سترون ربکم یوم القیامۃ کما ترون ھذا، لا تضامون فی رؤیتہ"[۱۲۲]۔ روایت کے الفاظ اتنے واضح ہیں کہ دوسری کوئی تاویل معقول طریقے سے چل نہیں سکتی[۱۲۳] چنانچہ معتزلہ نے دوسرا حربہ اختیار کیا اس روایت کے راویوں کی تکذیب کی اور اسناد میں طعن کیا[۱۲۴]۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل نے معتصم کے سامنے بخاری کی روایت کردہ حدیثِ رؤیت سے استدلال کیا تو احمد بن ابی دواد نے معتصم سے کہا "انہ یختج بحدیث جریر۔ وانما رواہ عنہ قیس بن حازم وھو اعرابی بوّال علی عقبیہ"[۱۲۵]۔ حدیث کے رواۃ پر تو صحیح یا غلط جرح کی جا سکتی تھی مگر راویوں کی تکذیب کا یہ حربہ آیاتِ قرآنی میں کسی طرح نہیں چل سکتا تھا۔ چنانچہ یہاں تاویل کا ہتھیار استعمال کیا گیا۔ سورہ قیامہ کی آیت "وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ" سے رویت کا اثبات ہوتا ہے چنانچہ "ناظرہ" کی تاویل کرتے ہوئے اس کا مفہوم

---

[۱۲۱] کما مضی آنفا [۱۲۲] صحیح البخاری ۸: ۱۶۸

[۱۲۳] تاہم بعض معتزلہ نے اسکی بھی تاویل کی جس کی رکاکت اظہر من الشمس ہے۔ احمد بن حابط اور فضل الحدبی نے جو نظام معتزلی کے شاگرد ہیں کہا کہ اس میں رویت رب سے مراد رویت عقل فعال ہے جس نے موجودات کو صُوَر کا لباس پہنایا ہے دیکھیے الملل والنحل ۱: ۷۰

[۱۲۴] اس روایت کی سند میں طعن کی حقیقت کی وضاحت اس واقعے سے اچھی طرح ہوتی ہے جو خطیب بغدادی نے نقل کیا ہے کہ معتصم باللہ نے امام احمد بن حنبلؒ کو بلا کر پوچھا کہ میں نے سنا ہے کہ آپ رویت باری کے قائل ہیں حالانکہ خدا لامحدود ہے۔ انہوں نے دلیل میں قیس ابن ابی حازم کی روایت پیش کی معتصم نے ابن ابی دواد سے کہا تم اس بارے میں کیا کہتے ہو۔ اس نے مہلت طلب کی کہ روایت کی اسناد کی تحقیق کر لوں۔ ابن ابی دواد نے علی بن المدینی کو بلا کر دریافت کیا کہ اس روایت میں کوئی کمزوری ہو تو بتلاؤ۔ ابن المدینی نے پہلے انکار کیا مگر بعد میں دباؤ سے مجبور ہو کر کہا کہ اس کی اسناد میں ایک راوی قیس بن ابی حازم ہے جو کھڑے ہو کر پیشاب کرتا تھا اور یہ فسق کی علامت ہے۔ ابن ابی دواد کو بہانہ ہاتھ آ گیا۔ خطیب بغدادی نے اس واقعہ پر سخت تنقید کی ہے اور کہا ہے کہ اس کا انتساب علی بن المدینی سے صحیح نہیں معلوم ہوتا قرینِ قیاس یہی ہے کہ قیس پر یہ اعتراض خود ابن ابی دواد کا ایجاد کردہ ہے اور اس نے اپنی بات کو وقیع بنانے کے لئے اسے ابن المدینی سے منسوب کر دیا دیکھیے تاریخ بغداد للخطیب بغدادی ۱۱: ۲۶۴ - ۲۶۷ و قیس کے حالات کے لیے دیکھیے تہذیب التہذیب ۸: ۳۸۶ فما بعدہا [۱۲۵] مناقب الامام احمد بن حنبل ص ۳۹۰ فما بعدہا

نظر رویت کے بجائے نظر انتظار کر دیا گیا۔[126] ابو علی الجبائی نے مزید موشگافی کی اور کہا کہ اس آیت میں کلمہ "الی" حرف جو نہیں بلکہ اسم ہے جس کے معنی "نعم" کے ہیں جو آلاء سے مشتق ہے اس طرح آیت کا مطلب "الوجوہ منتظرۃ نعم ربہا" قرار دیا گیا۔[127] "اللہ نور السموت والارض" کے بارے میں معتزلہ کی طرف سے کہا گیا کہ لفظ نور حقیقی معنی میں استعمال نہیں ہوا کہ اس سے جواز رویت پر استدلال کیا جا سکے۔[128] اور آیت کا مطلب "منور السموت والارض" بتایا گیا۔ اس کے علاوہ استحالۂ رویت پر معتزلہ نے لاتدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار سے بھی استدلال کیا۔[129]

کشاف اور حضرت موسیٰ ؑ کا واقعۂ طلب دیدار

زمخشری نے بھی ان تمام آیات کی تاویل جن سے رویت کا اثبات ہوتا ہے معتزلی نقطۂ نظر سے کی ہے سورۂ اعراف میں آیا ہے "ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا وکلمہ ربہ قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا وخر موسیٰ صعقا فلما افاق قال سبحنک تبت الیک وانا اول المومنین"[131] زمخشری اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اگر رویت مستحیل ہے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسی ہستی کی طرف سے رویت کا مطالبہ کیسے ہوا "وھو من اعلم الناس باللہ وما یجوز علیہ وما لا یجوز وبتعالیہ عن الرؤیۃ التی ھی ادراک ببعض الحواس وذلک انما یصح فیما کان فی جھۃ وما لیس بجسم ولا عرض فمحال ان یکون فی جھۃ... وکیف یکون وقد قال، حین اخذت الرجفۃ الذین قالوا ارنا اللہ جھرۃ[132]، اتھلکنا بما فعل السفہاء منا الی قولہ تضل بہا من تشاء، فتبرأ من فعلھم ودعاھم سفہاء وضلالا[133]؟ زمخشری نے

---

[126] الابانۃ ص ۱۴
[127] المغنی ۴:۴
[128] الابانۃ ص ۱۸
[129] الصواعق المرسلۃ ۲: ۱۸۸
[130] اس استدلال پر تنقید کیلئے دیکھیے: الابانۃ ص ۱۷؛ الاقتصاد ص ۳۲
[131] سورۂ اعراف ۱۴۳
[132] مذکورہ صدر واقعہ چند آیات کے بعد آتا ہے "واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلا لمیقاتنا فلما اخذتھم الرجفۃ قال رب لو شئت اھلکتھم من قبل وایای اتھلکنا بما فعل السفہاء منا ان ھی الا فتنتک تضل بہا من تشاء وتھدی من تشاء انت ولینا فاغفر لنا وارحمنا وانت خیر الغافرین" اعراف: ۱۵۵ زمخشری بتاتے ہیں کہ ان کا گناہ یہ تھا کہ انہوں نے رویت باری کا مطالبہ کیا تھا اور یہ وہی لوگ ہیں جن کا ذکر سورہ بقرہ میں آتا ہے "واذ قلتم یموسیٰ لن نومن لک حتی نری اللہ جھرۃ فاخذتکم الصاعقۃ وانتم تنظرون"، دیکھیے الکشاف ۲: ۱۲۹
[133] الکشاف ۲: ۱۲۰

جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست درحقیقت یہ تھی ہی نہیں کہ وہ بطورِ خود اپنے لئے دیدار چاہتے تھے، طلبِ دیدار کے ذریعہ وہ صرف ان لوگوں پر ان کی غلطی واضح کرنا چاہتے تھے جو رویتِ رب کا مطالبہ کر رہے تھے اور اس کے بغیر ایمان لانے پر آمادہ نہ تھے "وما کان طلب الرؤیة الا لیبکت هؤلاء الذین دعاهم سفهاء وضلالا وتبرأ من فعلهم ولیلقمهم الحجر، وذلك انهم حین طلبوا الرؤیة انکر علیهم واعلمهم الخطأ ونبههم علی الحق فلجوا وتمادوا فی لجاجهم وقالوا لابد ولن نؤمن لك حتی نری الله جهرة[۱۲۳]۔"

زمخشری نے بتایا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام تو یہ چاہتے تھے کہ یہ لوگ رویت کے از قبیل ناممکنات ہونے کی تصریح باری تعالیٰ سے خود سن لیں "فاراد ان یسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك وهو قوله لن ترانی لیتیقنوا ویزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة، فلذلك قال "رب ارنی انظر الیك[۱۲۴]" یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا تھا کہ اگر یہ بات تھی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے "ارنی انظر الیك" کے بجائے 'ارهم ینظروا الیك' کیوں نہ کہا۔ زمخشری جواب دیتے ہیں "لان الله سبحانه انما کلم موسی علیه السلام وهم یسمعون، فلما سمعوا کلام رب العزة ارادوا ان یری موسیٰ ذاته فیبصروه معه کما اسمعه کلامه فسمعوه معه، ارادة مبنیة علی قیاس فاسد فلذلك قال موسیٰ 'ارنی انظر الیك' ولانه اذا زجر عما طلب وانکر علیه فی نبوته واختصاصه وزلفته عند الله تعالیٰ، وقیل له لن یکون ذلك، کان غیره اولی بالانکار، ولان الرسول امام امته فکان ما یخاطب به او ما یخاطب راجعا الیهم[۱۲۵]"۔ زمخشری اپنے اس نظریے کی تائید میں خود آیت کے ایک ٹکڑے کو پیش کرتے ہیں "وقوله 'انظر الیك' وما فیه من معنی المقابلة التی هی محض التشبیه والتجسیم دلیل علی انه ترجمة عن مقترحهم وحکایة لقولهم وجل صاحب الجبل ان یجعل الله منظورا الیه مقابلا بحاسة النظر فکیف بمن هو اعرق فی معرفة الله تعالیٰ من واصل بن عطاء، وعمرو بن عبید، والنظام وابی الهذیل والشیخین وجمیع المتکلمین[۱۲۶]"۔ زمخشری کا یہ بس نہیں کرتے بلکہ علم کلام کے ذریعے اپنی تاویل کی صحت پر استدلال کرتے ہیں "فان قلت کیف اتصل الاستدراك فی قوله 'ولکن انظر الی الجبل' بما قبله؟ قلت: اتصل به علی معنی

---

۱۲۳ ایضاً ۔ ۱۲۴ ایضاً

۱۲۵ و ۱۲۶ الکشاف ۲: ۱۲۱

ان النظر الیّ محال فلا تطلبه، ولکن علیك بنظر آخر وهو ان تنظر الی الجبل الذی یرجف بك و بمن طلبت الرویة لاجلهم کیف افعل به وکیف اجعله دکا بسبب طلبك الرویة لتستعظم ما اقدمت علیه بما اریك من عظم اثره، کانه عزوعلا حقق عند طلب الرؤیة ما مثله عند نسبة الولد الیه فی قوله "وتخر الجبال هدا۱. ان دعوا للرحمن ولدا [۲۳۱] " اور اس طرح بتاتے ہیں کہ طلب رویت باری تعالیٰ بھی اپنے عواقب و اثرات کے اعتبار سے پروردگار عالم کے لیے اولاد کا اثبات کرنے سے کچھ کم بات نہیں۔

مزید زمخشری تعلیق بالمحال کے منطقی اصول کو بھی اپنی مدد کے لیے لے آتے ہیں " فان استقر مکانه کما کان مستقرا ثابتا ذاهبا فی جهاته، "فسوف ترانی" تعلیق لوجود الرؤیة بوجود ما لا یکون من استقرار الجبل مکانه حین یدکه دکا ویسویه بالارض وهذا الکلام مدمج بعضه فی بعض، وارد علی اسلوب عجیب ونمط بدیع الا تری کیف تخلص من النظر الی النظر بکلمة الاستدراک ثم کیف بنی الوعید بالرجفة الکائنة بسبب طلب النظر علی الشریطة فی وجود الرؤیة اعنی قوله "فان استقر مکانه فسوف ترانی [۲۳۲] "

زمخشری نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اعتذار " سبحانك تبت الیك وانا اول المؤمنین " کی تفسیر بھی خالص معتزلی رنگ میں اور استحالۂ رویت کے پس منظر میں کی ہے " سبحانك انزهك مما لا یجوز علیك من الرؤیة وغیرها؛ تبت الیك من طلب الرویة؛ "وانا اول المومنین"؛ بانك لست بمرئی ولا مدرك بشیٔ من الحواس [۲۳۳] "

اس سلسلۂ تاویل پر آخری اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اگر طلب رویت کا مقصد یہی تھا جو زمخشری بیان کرتے ہیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی توبہ کا کیا مقصد ہے۔ زمخشری اس کا جواب دیتے ہیں "من اجرأته تلك المقالة العظیمة وان کان لغرض صحیح علی لسانه من غیر اذن فیه من الله تعالیٰ، فانظر الی اعظام الله تعالیٰ امر الرویة فی هذه الآیة وکیف ارجف الجبل بطالبیها وجعله دکا وکیف اصعقهم ولم یخل کلیمه من نفیان ذلك مبالغة فی اعظام الامر وکیف سبح ربه ملتجأ الیه وتاب من اجراء تلك الکلمة علی لسانه وقال انا اول المؤمنین [۲۳۴] "

---

[۲۳۱] الکشاف ۲: ۱۱۲

[۲۳۲] و [۲۳۳] الکشاف ۲: ۱۱۲

[۲۳۴] الکشاف ۲: ۱۱۳

رویت کے مجازی معنی

آیت کی یہ تاویل اس صورت میں ہے جب رویت کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے۔ زمخشری نے لفظ رویت کے مجازی معنی لیکر ایک دوسری تاویل بھی پیش کی ہے "وتفسیر أخر: وهو ان يريد بقوله 'ارنی انظر اليك' عرفني نفسك تعريفا واضحا جليا كانها اراءة فی جلائها بآية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق الى معرفتك؛ انظر اليك اعرفك معرفة الاضطرار كانی انظر اليك[۱۳۲]" دوسرے الفاظ میں زمخشری کے نزدیک رویت سے مراد ذات باری تعالیٰ کا وہ اعلیٰ درجہ کا عرفان ہے جو حاصل ہو جائے تو گویا آدمی نے اپنے پروردگار کو دیکھ لیا۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ مذکورہ حدیث رویت کا مفہوم بھی یہی ہے اور حدیث کے الفاظ 'ستروں ربکم کما ترون القمر ليلة البدر' کے معنی ہیں "ستعرفونه معرفة جلية هي في الجلاء كابصاركم القمر اذا امتلأ واستوى"[۱۳۳]

نظر کی تاویل

سورہ قیامہ کی آیت کلا بل تحبون العاجلة. وتذرون الآخرة. وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة[۱۳۴] کو رویت باری تعالیٰ کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے۔ زمخشری اسے دوسرا مفہوم پہناتے ہیں اپنی فن بلاغت کی مہارت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے پہلے تو وہ یہ بتاتے ہیں کہ "الى ربها ناظرة" میں مفعول مقدم ہے جس سے تخصیص پیدا ہو گئی اور یہ مفہوم مستفاد ہوا کہ ان کی نظر صرف اللہ کی طرف ہو گی کسی دوسرے کی طرف نہیں۔ پھر کہتے ہیں کہ اگر یہاں نظر کو اس کے حقیقی معنی میں رکھا جائے تو تخصیص محال ہو جائے گی "ومعلوم انهم ينظرون الى اشياء لا يحيط بها الحصر ولا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم فان المؤمنين نظارة ذلك اليوم لانهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فاختصاصه بنظرهم اليه لو كان منظورا اليه محال" اس لئے ضروری ہے کہ نظر کے ایسے معنی لئے جائیں کہ یہ اختصاص باقی رہے۔ زمخشری کے نزدیک اس کی صورت صرف یہ ہو سکتی ہے کہ اسے ان معنی پر محمول کیا جائے جن میں لوگ "انا الی فلان ناظر ما يصنع بی" کہتے ہیں یعنی توقع اور امید کے مفہوم میں۔ زمخشری ایک شعر بھی استناد کے لئے پیش کرتے ہیں:[۱۳۵]

وَاِذَا نَظَرْتُ اِلَیْكَ مِنْ مَلِكٍ ... وَالْبَحْرُ دُوْنَكَ زِدْتَنِیْ نِعَمًا

---

[۱۳۲] و [۱۳۳] الکشاف ۲: ۱۲۳
[۱۳۴] سورہ قیامہ: ۲۲
[۱۳۵] الکشاف ۴: ۱۹۲

مزید برآں عرب کی سیر و سیاحت کے دوران لفظ "نظر" کا جو استعمال ان معنی میں خود سنا اس سے بھی استشہاد کرتے ہیں۔ بتاتے ہیں کہ مکہ مکرمہ میں ظہر کے وقت جب لوگ دروازے بند کر کے قیلولے کے لیے بیٹھتے ہیں اس وقت انہوں نے ایک سرویہ کو یہ کہتے ہوئے سنا "عُیَینَتی نویظرة الی الله والیکم"
زمخشری اس طرح آیت مذکورہ کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ انهم لا یتوقعون النعمة والکرامة الا من ربهم کما کانوا فی الدنیا لا یخشون ولا یرجون الا ایاه[۱۴۳] یعنی مومنین کی ساری اچھی توقعات صرف ذات باری تعالیٰ سے وابستہ ہوں گی جیسے کہ دنیا میں بھی رہی تھیں۔

ایمان حملة العرش سے استدلال

حاملین عرش کے بارے میں قرآن مجید میں آتا ہے "الذین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد ربهم ویؤمنون به" زمخشری کا کہنا ہے کہ "یؤمنون به" سے یہاں اس امر پر تنبیہ مقصود ہے کہ اگر رویت باری تعالیٰ ممکن ہوتی تو حاملین عرش کو اس ذات کا مشاہدہ و معائنہ میسر ہوتا لیکن ان کے لئے بھی ایمان کا لفظ استعمال کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان خواہ حاملین عرش کا ہو، اہل ارض کا ہو یا کسی دوسرے مقام والوں کا، یکساں ہے یعنی نظری اور استدلالی ہے۔ حصول ایمان کا ذریعہ صرف استدلال و نظر ہے۔ اور یہ کہ باری تعالیٰ جسمانی صفات سے پاک ہے (دوسرے الفاظ میں اس کی رویت ممکن نہیں کیونکہ رویت کو جسمانیت مستلزم ہے) یہ بات اس سے بھی ظاہر ہے کہ ایمان کا لفظ صرف ایمان بالغیب کے لیے استعمال ہوتا ہے ایمان بالمشاہدۃ والمعاینة کے لیے نہیں[۱۴۴]

تجسیم و تشبیہ کے دیگر مسائل

جہت، جنب، وجہ، ید، کرسی، استوار مجیئ، اتیان، معیت وغیرہ

تجسیم و تشبیہ کے دوسرے اہم مسائل جہت، جنب، وجہ، ید وغیرہ الفاظ کی تاویلات سے متعلق ہیں جن کا استعمال نصوص شرعیہ میں باری تعالیٰ کے لیے ہوا ہے[۱۴۵]۔ باری تعالیٰ سے جہت کی نفی کرتے ہوئے

---

[۱۴۳] الکشاف ۴: ۵۳۰ [۱۴۴] الکشاف ۴: ۱۱۸

[۱۴۵] یخافون ربهم من فوقهم (نحل: ۵۰)؛ ثم استوی الی السماء (بقرہ ۲۹)؛ ید الله فوق ایدیهم (فتح ۱۰)؛ یاحسرتا علی ما فرطت فی جنب الله (زمر ۵۶)؛ ویبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام (الرحمٰن ۲۷)؛ بل یداه مبسوطتان (مائدہ ۶۴)

تمام معتزلہ متفق ہیں[149]۔ اثبات جہت ان کے نزدیک مکان وجسمیت کو مستلزم ہے[150]۔ چنانچہ الجبائی اور الکعوطی کا قول ہے کہ اللہ "لا فی مکان" ہے[151]۔ ان کے علاوہ معتزلہ کی اکثریت اس طرف گئی ہے کہ باری تعالیٰ ہر مکان میں ہے[152]۔ اس طرح وہ گویا جہت وتحدید کی نفی کرتے ہیں۔ اس قول کی بنا پر معتزلہ کو ایک طرف تو حلول کے عقیدے کا مجرم ٹھہرایا گیا[153] اور دوسری طرف یہ اعتراض بھی کیا گیا کہ اس بات کے تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ کو ان مقامات میں مانا جائے جہاں ہونا اس کی شان کے لائق نہیں[154]۔ ان اعتراضات سے بچنے کے لیے بعض معتزلہ نے اس قول کو اختیار کیا کہ خدا کے ہر مکان میں موجود ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ ہر جگہ کی چیز سے واقف اور اس کا مدبر ہے[155]۔ ان نظریات کی بنا پر بہت سی آیات مثلاً آیت الکرسی[156]، آیات استواء علی العرش[157]، آیات مجیئ واتیان رب (مثلاً جاء ربک[158]؛ هل ینظرون الا ان یاتیهم الله فی ظلل من الغمام[159] وغیرہ) اور آیات معیت (مثلاً وهو معکم اینما کنتم[160]؛ ان الله مع الذین اتقوا[161]؛ اننی معکما اسمع واری[162]؛ ما یکون من نجوی ثلثة الا هو رابعهم[163] وغیرہ) میں معتزلہ کو تاویلات کرنا پڑیں۔ چنانچہ کرسی کی تاویل علم[164]، استوی کی تاویل ملک قہر یا استیلا یا قصد واقبال علی العرش[165]، فوق کی تاویل بہتر[166]، مجیئ رب کی تاویل مجیئ امر رب[167]، معیت کی تاویل علم ونصرت اور تائید سے کی گئی[168]۔ قرآن مجید میں خدا کے لیے "وجہ" کا لفظ استعمال ہوا ہے اس لفظ سے حقیقی معنی مراد لیے جائیں تو تجسیم لازم آتی ہے۔ معتزلہ نے "ویبقی وجه ربك ذو الجلال والاکرام" اور "کل شیئ هالك الا

---

[149] الملل والنحل ۱: ۵۵ — [150] الصواعق المرسلۃ ۲: ۲۶۲

[151] المقالات ۱: ۱۵۷؛ الملل والنحل ۱: ۸۳ — [152] الفصل ۲: ۹۶ فما بعدہا

[153] الفصل ۲: ۹۶ فما بعدہا — [154] اصول الدین ص ۷۸ — [155] اصول الدین ص ۷۸

[156] وسع کرسیه السموات والارض، سورہ بقرہ ۲۵۵

[157] الرحمن علی العرش استوی، سورہ طٰہٰ: ۵ — [158] سورہ فجر: ۲۲

[159] سورہ بقرہ: ۲۱۰ — [160] سورہ حدید: ۴ — [161] سورہ نحل: ۱۲۸

[162] سورہ طٰہٰ: ۴۶ — [163] سورہ مجادلۃ: ۷ — [164] تاویل مختلف الحدیث ص ۸۰

[165] الفصل ۲: ۹۷؛ المقالات ۱: ۱۵۷، ۲۱۱؛ اصول الدین ۱۱۲ میں بغدادی نے اس پر تنقید کی ہے۔

[166] الصواعق المرسلۃ ۲: ۱۲۶

[167] الصواعق المرسلۃ ۲: ۱۳۱ — [168] الصواعق المرسلۃ ۲: ۱۰۲

[169] الصواعق المرسلۃ ۲: ۲۶۲

وجهه[140] "کی تفسیر میں بتایا ہے کہ" وجہ "کا لفظ دونوں جگہ زائد ہے مراد صرف "یبقی ربک" ہے[141]
ایک دوسری آیت "یریدون وجه الله" میں وجہ اللہ کا مطلب" قبلته او ثوابه او جزاؤه"
بیا گیا ہے[142]۔ اسی طرح آیت "ید الله فوق ایدیهم" میں "ید" کا لفظ اپنے معروف معنی میں
نہیں لیا جا سکتا۔ معتزلہ نے اس کی تاویل قدرت و نعمت سے کی[143]۔ "یاحسرتا علی ما فرطت
فی جنب الله" کی آیت میں "جنب اللہ" کا مفہوم ان کے نزدیک "امر اللہ" ہے[144]

کشاف کا رویہ

زمخشری بھی اس طرح کی تمام آیات کی تاویل معتزلی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں۔ "وسع کرسیه السموٰت والارض[145]" کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

کرسی:۔

"الکرسی: ما یجلس علیه ولا یفصل من مقعد القاعد، وفی قوله "وسع کرسیه" اربعة اوجه:

۱۔ احدها ان کرسیه لم یضق من السموٰت والارض لبسطته وسعته وما هو الا تصویر لعظمته وتخییل فقط، ولا کرسی ثمة ولا قعود ولا قاعد، کقوله "وما قدروا الله حق قدره والارض جمیعًا قبضته یوم القیامة والسموٰت مطویات بیمینه" من غیر تصور قبضة وطیّ ویمین، وانما هو تخییل لعظمة شأنه وتمثیل حسّی، الا تری الی قوله "وما قدروا الله حق قدره" یہ توجیہ زمخشری کے علم معانی و بیان کی مہارت سے ناشی ہوئی ہے۔

۲۔ والثانی وسع علمه وسمی العلم کرسیا تسمیة بمکانه الذی هو کرسی العالم۔ اس توجیہ میں زمخشری اپنے پیشرو معتزلہ کے پیرو ہیں۔

۳۔ والثالث وسع ملکه تسمیة بمکانه الذی هو کرسی الملک۔ اس توجیہ میں مجازی معنی ملحوظ رکھے گئے ہیں۔

۴۔ الرابع ما روی انه خلق کرسیا هو بین یدی العرش دونه السموات والارض

---

[140] سورہ قصص ۸۸ [141]، [142] المقالات ۱: ۱۶۵، ۱۸۹، ۲۱۸

[143] الابانۃ ص ۴۹ تا بعدہا؛ المقالات ۱: ۱۶۵

[144] المقالات ۱: ۲۱۸ [145] سورہ بقرہ: ۲۵۵

ت وھما الى العرش كاصغر شئ عن الحسن ، الكرسی ھو العرش[۱۷۶]- اس توجیہ میں زمخشری ان روایات کا سہارا لیتے ہیں جو معتزلی تصورات سے متصادم نہیں ۔

استوا اور ید :-

"الرحمٰن على العرش استوٰى[۱۷۷]" کی تفسیر میں زمخشری بتاتے ہیں کہ "استوىٰ" دراصل کنایہ ہے حکومت سے ۔ اس ضمن میں وہ "ید" کی بھی تشریح کرتے ہیں ، لکھتے ہیں لما كان الاستواء على العرش وھو سریر الملك مما یردف الملك جعلوه كنایة عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش یریدون ملك و ان لم یقعد على السریر البتة ، وقالوه ایضاً لشھرته فى ذلك المعنى ومساواته ملك فى مؤداه وان كان اشرح وابسط وادل على صورة الامر ، ونحو قولك : ید فلان مبسوطة وید فلان مغلولة ، بمعنى انه جواد او بخیل ، لا فرق بین العبارتین الا فیما قلت حتى ان من لم یبسط یده قط بالنوال اولم تكن له ید راسا قیل فیه یده مبسوطة لمساواته عندھم قولھم : ھو جواد ، ومنه قول الله عزوجل وقالت الیھود ید الله مغلولة ، اى ھو بخیل ، بل یداه مبسوطتان ، اى ھو جواد من غیر تصور ید ولا غل ولا بسط[۱۷۸] "، زمخشری کا تربیت یافتہ ادبی ذوق ایمان کی معانی و بیان کی مہارت اس بات سے اباکرتی ہے کہ "یداہ" کا مفہوم نعمت لیا جائے جیسا کہ بعض معتزلہ نے کیا ہے ۔ لکھتے ہیں والتفسیر بالنعمة التمحل للتثنیة من ضیق العطن والمسافرة عن علم البیان مسیرة اعوام[۱۷۹]"

مجیئ رب

سورۃ الفجر میں آتا ہے "كلا اذا دكت الارض دكا دكا وجاء ربك والملك صفا صفا[۱۸۰]" ، زمخشری اس پر سوال اٹھاتے ہیں "ما معنى اسناد المجیئ الى الله والحركة والانتقال انما یجوزان على من كان فى جھة " کہ جب باری تعالیٰ جہت سے پاک ہے تو فعل مجیئ کو اس کی طرف نسبت کرنے کا کیا مطلب ؟ اور جواب میں پھر فن بلاغت کو گرہ کشائی کے لیے آواز دیتے ہیں کہ یہ تمثیل ہے حقیقت نہیں جو جہت لازم آئے "ھو تمثیل لظھور آیات

---

۱۷۶ الکشاف ۱: ۲۲۹ ۔ ۱۷۷ سورہ طٰہٰ ۵

۱۷۸ و ۱۷۹ الکشاف ۳: ۴۰ ۔ ۱۸۰ سورہ فجر ۲۱ ، ۲۲

اقتداره وتبيين آثار قهره وسلطانه ، مثلت حاله فى ذلك بحال الملك اذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة مالا يظهر بحضور عساكره كلها وذ زرائه وخواصه عن بكرة ابيهم"[181]

اتیان اللہ :-

آیت "هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة وقضى الامر والى الله ترجع الامور"[182] کی تفسیر میں بتاتے ہیں کہ اتیان رب دراصل حکم الٰہی یا عذاب الٰہی آنے سے عبارت ہے نہ کہ خود اللہ کے آنے سے "اتیان اللہ" ایتان امره وباسه كقوله او يأتى امر ربك ، فجاءهم باسنا" دوسری توجیہ یہ کرتے ہیں کہ "ويجوزان يكون المأتى به محذوفا بمعنى ان يأتيهم الله بباسه او بنقمته للدلالة عليه بقوله فان الله عزيز"[183]

معیت :-

"ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون"[184] کی تفسیر میں زمخشری معیت کا مفہوم ولایت بتاتے ہیں "اى هو ولى الذين اجتنبوا المعاصى"[185] اور "انى معكما اسمع وارى"[186] میں معیت کے معنی حفاظت اور مدد کے لیتے ہیں "معكما : اى حافظكما وناصركما"[187] سورہ مجادلہ کی آیت " الم تر ان الله يعلم ما فى السموات وما فى الارض ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اين ما كانوا"[188] کی تفسیر میں معیت کی تاویل علم سے کرتے ہیں "ومعنى كونه معهم : انه يعلم ما يتناجون به ولا يخفى عليه ما هم فيه فكانه مشاهدهم ومحاضرهم"[189] معیت کے ظاہری معنی سے مکانیت کا اشتباہ پیدا ہوتا ہے اسے دور کرنے کے لیے کہتے ہیں "وقد تعالى عن المكان والمشاهدة"[190] اور اس طرح رویت کو بھی اس میں شامل کر لیتے ہیں ۔

---

[181] الکشاف ۴ : ۶۰۰
[182] سورہ بقرہ : ۲۱۰
[183] الکشاف ۱ : ۱۹۲
[184] سورۃ النحل : ۱۲۸
[185] الکشاف ۲ : ۵۰۳
[186] سورہ طٰہٰ : ۴۶
[187] الکشاف ۳ : ۵۲
[188] سورہ مجادلہ : ۷
[189] الکشاف ۴ : ۳۹۱
[190] ایضاً

وجہ

سورہ رحمٰن کی آیت "کل من علیہا فان. ویبقی وجہ ربک ذو الجلال والاکرام"[191] میں 'وجہ' کی تاویل زمخشری نے 'ذات' سے کی ہے "وجہ ربک: ذاتہ والوجہ یعبر بہ عن الجملۃ والذات"۔ استشہاد میں اس لفظ کا وہ استعمال پیش کرتے ہیں جو عرب میں خود سنا ہے "وسا کین مکۃ یقولون: این وجہ عربی کریم، ینقذنی من الہوان"۔ اسی پر بس نہیں "ذو الجلال والاکرام" کا بھی معتزلی تصور پیش کرتے ہیں "ومعناہ: الذی یجلہ الموحدون عن التشبیہ بخلقہ وعن افعالہم"[192]

---

[191] سورہ رحمٰن ۲۶، ۲۷

[192] الکشاف ۴: ۳۵۵

۲۔ عدل

عدل

عدل کا معتزلی مفہوم

عقیدۂ عدل کو اعتزال کے اہم ترین اور اصولی مباحث میں توحید کے بعد دوسرا مقام حاصل ہے، عقائد کی بعض نہایت اہم بحثیں جن پر اہل سنت اور معتزلہ کا نزاع رہا معتزلہ کے تصور عدل سے پیدا ہوئیں۔ توحید و عدل کے یہ مخصوص تصورات معتزلہ کو کتنے عزیز تھے اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو فخریہ 'اہل العدل والتوحید' کہتے ہیں[1]۔ اس بارے میں اہل اسلام میں کوئی دو رائیں نہیں ہیں کہ خدا عادل ہے ظالم نہیں، البتہ اس امر میں اختلاف ہوا کہ خدا کی نسبت سے عدل ہے کیا؟ اہل سنت کے نزدیک عدل کا مفہوم وضع الشئی فی موضعہ ہے۔ باری تعالیٰ ما کان و ما یکون کا مالک علی الاطلاق ہے وہ اپنی ملک میں اپنے علم، حکمت اور مشیئت کے مطابق جو تصرف چاہتا ہے

---

[1] ملطی سے روایت ہے کہ معتزلہ اپنے آپ کو 'اہل العدل والتوحید' کہتے ہیں (التنبیہ والرد ص ۳۰، ۱۵۰ وما بعدہا)۔ ابن المرتضیٰ کا کہنا ہے کہ وہ اپنے آپ کو 'العدلیۃ والمرجئۃ' کہتے ہیں (المنیۃ والامل ص ۲)۔ یہ نام یعنی 'العدلیۃ' العلم الشامخ (حوالہ بالا) میں بھی ملتا ہے۔ متکلمین اہل سنت جو یہ بتاتے ہیں کہ یہ لوگ اپنے آپ کو 'اہل العدل والتوحید' کہتے ہیں بہت سے ہیں مثال کے طور پر دیکھیے مقدسی (احسن التقاسیم ص ۳۷)، شہرستانی (الملل والنحل ۱: ۵۰) وغیرہ۔ مسعودی نے بھی ان کے لیے 'اہل العدل' اور 'العدلیۃ' کا لفظ استعمال کیا ہے (مروج الذہب ۷: ۲۳۱)، صبح الاعشیٰ (۱۳: ۲۵۱) میں بھی 'اہل العدل والتوحید' ملتا ہے۔ معتزلہ خود اپنے لیے 'اہل العدل والتوحید' ہی کے نام کو پسند کرتے ہیں اور دوسرا کوئی نام اس کے بجائے استعمال نہیں کرتے (المنیۃ والامل ص ۲)۔ صاحب بن عباد تو اس کے علاوہ کوئی دوسرا نام گوارا کرتا ہی نہیں تھا (معجم الادباء ۶: ۱۹۰)۔ تاہم مشہور ترین نام ان کا معتزلہ ہی ہے۔ یہ نام کیوں پڑا اس کی مختلف وجوہات بتائی جاتی ہیں دیکھیے الفرق ص ۹۴، الملل والنحل ۱: ۵۵، وفیات ۲: ۵۲، ۱: ۶۰۹، مروج الذہب ۶: ۲۲، الخطط ۳: ۳۶۸، المنیۃ والامل ص ۴۲، فجر الاسلام ۱: ۳۴۳۔ معتزلہ کے لیے بعض دوسرے نام بھی استعمال کیے گئے ہیں مثلاً وہ اپنے آپ کو 'اہل الحق' کہتے ہیں (العلم الشامخ ص ۳۰) اور ان کے مخالفین انھیں 'قدریہ' (الملل والنحل ۱: ۵۰، الفرق ص ۹۴)، 'ثنویہ'، 'مجوسیہ' (الخطط ۴: ۱۶۹)، جہمیہ (تاریخ الجہمیۃ والمعتزلۃ ص ۴۴، ابن تیمیہ اور ابن قیم اکثر اسی نام سے معتزلہ کو یاد کرتے ہیں)، 'مخانیث الخوارج' (الفرق ص ۹۹) 'وعیدیہ' (الفرق ص ۱۷۷) اور 'معطلہ' (الصواعق المرسلۃ ۱: ۱۹۲) وغیرہ ناموں سے یاد کرتے ہیں۔ مخالفین کا دیا ہوا ہر نام معتزلہ کی کسی نہ کسی عقائدی، فکری یا تاریخی خصوصیت کا آئینہ دار ہے۔

کرتا ہے اور اسے اس کا پورا حق حاصل ہے۔ اس لحاظ سے اس کا کوئی تصرف ظلم نہیں کہلایا جا سکتا۔ یہی مفہوم ہے اس کے عادل ہونے کا۔ ظلم "وضع الشیٔ فی غیر موضعہٖ" کی ضد ہے اور مذکورہ حقیقت کی بنا پر اہل سنت کے نزدیک باری تعالیٰ کے بارے میں جور فی الحکم اور ظلم فی التصرف سے متصور نہیں۔[۱] معتزلہ کے نزدیک عدل ایں حکمت کا نام ہے جو تقاضائے عقل ہے اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ فعل صحیح طور پر براہِ مصلحت صادر ہو۔[۲]

عدل وقدر

معتزلہ کا نظریہ عدل اپنی جگہ درحقیقت نظریۂ قدر کی ان کی ایک مخصوص تعبیر ہے۔ جبر و قدر کا نظریہ شروع سے ذہن انسانی کے غور و فکر کا موضوع رہا ہے۔ مختلف علوم و فنون نے اس نظریے کو مختلف لباس پہنائے اور مختلف اصطلاحات میں اس پر گفتگو کی۔ مذہب، فلسفہ، نفسیات، معاشیات، حیاتیات، جغرافیہ، تاریخ وغیرہ ہر ایک نے اپنے مخصوص زاویۂ نگاہ سے اس پر بحث کی ہے۔ اس ساری بحث و تمحیص کے باوجود جس میں نظری لحاظ سے کوئی ایک بات آخری طور پر طے نہ ہو سکی عملی سطح پر انسان نے ہمیشہ "بین الجبر والاختیار" کی راہ اپنائی ہے۔ اسلام نے بھی جبر و قدر پر ایمان کی دعوت دی اور اسی عملی راہ کو اختیار کیا علاوہ بریں اس سلسلے میں بے نتیجہ نظری بحث و تمحیص سے روکا۔[۳] اگرچہ اس سے پہلے کہ مسلم معاشرے کا واسطہ دوسری تہذیبوں سے پڑے اس معاشرے کے بعض افراد اپنے طور پر اس مسئلے پر سوچتے تھے۔[۴] یونانی علوم و فنون کے اسلامی سماج میں داخلے کے بعد اس عقیدے کو بھی فکر و نظر کا ایک مستقل موضوع بنا لیا گیا۔[۵] اس کے باوجود اہل اسلام کی بھاری اکثریت نہ صرف عملی بلکہ نظری طور پر بھی "بین الجبر والاختیار" کو اپنائے رہی، تاہم ایسے لوگ مسلم معاشرے میں ناپید نہ تھے جو دونوں میں سے کسی ایک شق یعنی جبر یا اختیار کو ترجیح دیتے تھے۔ فرقہ جہمیہ تو

---

[۱] دیکھیے الملل والنحل ۱: ۸۰ فما بعدہا (۱۹۴۷ء)؛ اصول الدین ص ۱۳۱

[۲] الملل ۱: ۸۰ (۱۹۴۷ء)؛ اصول الدین ص ۱۳۲ فما بعدہا۔

[۳] قرآن مجید میں جبر و اختیار، دونوں امور کو بہ پہلو پیش کیا گیا ہے اور ان مضامین کی آیات قرآن مجید میں شروع سے آخر تک ہر جگہ بکھری ہوئی ہیں۔ مثلاً "من عمل صالحا فلنفسہ ومن اساء فعلیہا" (حٰم السجدہ ۴۶)؛ "کل نفس بما کسبت رہینۃ" (مدثر ۳۸)؛ "کذلک یضل اللہ من یشاء ویہدی من یشاء" (اعراف ۲۸)؛ "ولو شئنا لاٰتینا کل نفس ہداہا" (سجدہ ۱۳)؛ احادیث کے لیے دیکھیے: مسند احمد بن حنبل ۲: ۱۸۱؛ ۶: ۴۴۱؛ صحیح مسلم ۸: ۴۵؛ صحیح بخاری ۷: ۱۹۶؛ التبصیر ص ۸۴ فما بعدہا وغیرہ۔ نظری بحث و تمحیص سے روکنے کے بارے میں نبوی ہدایات کے لیے دیکھیے: ترمذی، قدر، ۱/۱؛ مسند احمد ۲: ۱۷۸، ۱۹۶

[۴] و [۵] صحابہؓ کے درمیان بھی بعض اوقات مسئلہ جبر و قدر پر گفتگو ہوئی ہے مثلاً دیکھیے ترمذی، قدر، ۱/۱؛ الملل والنحل ۱: ۹۷ فما بعدہا! مگر جیسا ہم نے اوپر بتایا اس طرح کے نظری مباحث سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے انھیں منع فرمایا اور اسی لیے روکا کہ یہ بحثیں اس مسئلے کو نظری اعتبار سے طے کر دینے کی بجائے نظریہ جبر یا قدر کی طرف لے جاتی ہیں چنانچہ اس بارے کے واقعات چند افراد ہی تک رہے۔ اس دور کا عام رجحان ان بحثوں سے پرہیز ہی کا ہے۔ اکابر صحابہؓ کے بعد کے دور میں البتہ ایسے لوگ پیدا ہوئے جنھوں نے ان کی بحث و گفتگو کا موضوع انھیں امور کو بنایا جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ معبد الجہنی، قاضی عطاء بن یسار، غیلان الدمشقی، جہم بن صفوان وغیرہ

جبر محض کا قائل تھا۔ اس نے عبد سے ہر فعل کی نفی کی اور اسے ناچار و مجبور محض بتایا یہ فرقہ سرے سے اس بات کا قائل نہیں کہ انسان کو کسی بھی فعل پر قدرت حاصل ہے[۶]۔ جہم بن صفوان کا جو اس طرز فکر کا بانی سمجھا جاتا تھا کہنا ہے کہ انسان کسی فعل پر کسی درجے میں قادر نہیں۔ اسے استطاعت سے متصف قرار دیا ہی نہیں جا سکتا۔ وہ مجبور محض ہے۔ خالق کائنات اس میں بالکل اسی طرح افعال خلق کرتا ہے جیسے جمادات میں، اس لئے انسان کی طرف افعال کی نسبت محض مجازی ہے، جیسے 'سورج نکلا' کہتے وقت طلوع کی نسبت آفتاب کی طرف کلیۃً مجازی ہوتی ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ آفتاب کو طلوع کے بارے میں کوئی ارادہ و اختیار حاصل نہیں۔ وہ یہ بھی کہتا تھا کہ افعال انسانی کی طرح ان کے معاوضہ اور نتائج یعنی تکلیف (انسان کا اپنا افعال کے لیے ذمہ دار اور جواب دہ ہونا) اور ثواب و عقاب (انسان کا اپنے افعال پر آخرت میں اچھے یا برے بدلے کا مستحق ہونا) بھی جبر محض ہے[۷]۔ قدرت عبد اور انسانی اختیار و آزادی کی اس کلی نفی اور غلو نے قدر کے نظریے کے حامی پیدا کیے جنہوں نے جبر کی بالکلیہ نفی کی اور قدر محض کے نظریے کو فروغ دیا یہ لوگ 'قدریہ' کے نام سے مشہور ہوئے۔ معبد جہنی، غیلان دمشقی اور قاضی عطاء بن یسار وغیرہ اسی فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں[۸]۔ ان لوگوں کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان کو اپنے سارے افعال پر پوری قدرت حاصل ہے وہ اپنے ارادے اور اختیار میں کلی طور پر آزاد ہے اس طرح کہ جبر کا ادنیٰ شائبہ بھی انسان کے اندر نہیں پایا جاتا[۹]۔ اس طرح جبریہ نے جہاں جبر محض کے نظریے کو اختیار کر کے پورے سلسلۂ رسالت اور تصور نبوت کو عملاً لغو اور بیکار قرار دیا تھا[۱۰]، وہاں قدریہ نے قدر محض کے تصور کو اپنا کر بے شمار خالقوں کا اعتراف کر کے توحید کو مجروح کر دیا[۱۱]۔ معتزلہ نے قدریہ ہی کے نقطۂ نظر کو اپنایا اور پوری قوت سے اسے رائج کرنے کی کوشش کی، عقیدہ قدر میں اس اشتراک کی بنیاد پر معتزلہ کو 'قدریہ' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے[۱۲]۔

---

[۶] فرقہ جبریہ کے خیالات کے لیے دیکھیے: تاریخ الجہمیۃ والمعتزلۃ؛ الانتصار ص ۱۸۱؛ الملل ص ۸۰ فما بعدہا؛ الاسفرائنی ص ۱۹۹ فما بعدہا؛ الفصل ۳: ۲۲ فما بعدہا؛ نیز اجتماع الجیوش الاسلامیۃ علی غزو المعطلۃ والجہمیۃ لابن القیم (امرتسر ۱۳۱۲ھ)

[۷] الملل والنحل ۱: ۱۹۱؛ التبصیر فی الدین ص ۶۴

[۸] تاویل مختلف الحدیث ص ۹۸

[۹] المقالات ۱: ۲۷۹ فما بعدہا

[۱۰] دیکھیے الانتصار ص ۱۱۷

[۱۲] تفصیل کے لیے دیکھیے: اصول الدین ص ۱۳۷؛ الفصل ۳: ۱۴۶؛ الفرق ص ۹۰؛ التبصیر ص ۳۰؛ الملل والنحل ۱: ۶۲؛ مرہم العلل المعضلۃ ص ۹۱؛ مسئلہ کما مر آنفاً۔

۱۔ خلقِ افعال: انسان اور خدا کی قدرت کے مختلف دائرے

معتزلہ کے نظریۂ عدل کا پہلا مظہر

ان کا عقیدہ خلقِ افعال ہے جس پر تمام معتزلہ متفق الرائے ہیں[13]۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان اپنے ارادے اور اختیار میں قطعاً آزاد ہے۔ وہ اپنے افعال کا خالق، مخترع اور موجد ہے۔ انسان کے مکتسب افعال میں خدا کی صنعت، تقدیر، ارادے اور فعل کو ایجاداً یا نفیاً مطلق کسی قسم کا دخل نہیں[14]۔ اس کے باوجود معتزلہ علمِ الٰہی کے ازلی ہونے کا انکار نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک بھی باری تعالیٰ کو اپنے تمام بندوں کے کاموں اور ان کے افعال کا [illegible] حاصل ہے۔ [illegible] علم ہے کہ کون ایمان لائے گا، کون مرتکبِ معصیت ہوگا اور کون کفر کرے گا[15]۔ معتزلہ کو اس بات کا بھی اقرار ہے کہ وہ قدرت جس کے ذریعے انسان کوئی فعل انجام دیتا ہے اللہ ہی کی طرف سے ہے اور اسی کی عطا کی ہوئی ہے۔ اس امر میں وہ البتہ باہم مختلف الرائے ہیں کہ فعل انجام دینے کی یہ قدرت (استطاعت) باری تعالیٰ کی طرف سے انسان کو کس وقت عطا کی جاتی ہے۔ معتزلہ کا وہ گروہ جو ابو الہذیل العلاف اور الفوطی کا پیرو ہے اس بات کا قائل ہے کہ استطاعت ایک عرض ہے جو انسان کی ذات، اس کی صحت اور اس کے اعضاء کے درست اور صحیح سلامت ہونے کے علاوہ ایک دوسری چیز ہے[16]۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اس استطاعت یا قدرت کو انسان میں اس وقت خلق کرتا ہے جب وہ کسی کام کو کرنے لگتا ہے (عند مباشرۃ کل عمل من اعمالہ)۔ جس کا مفاد یہ ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک انسان قدرتِ حادثہ کے ذریعے کسی فعل کو انجام دیتا ہے۔ اکثر و بیشتر معتزلہ اسی مسلک کے قائل ہیں[17]۔ معتزلہ کا دوسرا گروہ جو نظام اور اسواری کو اپنا سربراہ مانتا ہے کہتا ہے کہ انسان حی و مستطیع ہے۔ انسان کی حیات و استطاعت ذاتِ انسانی ہی سے عبارت ہے اس کے علاوہ دوسری کوئی چیز نہیں[18]۔ معتزلہ کا تیسرا گروہ جس کی قیادت ثمامہ اور بشر بن معتمر کرتے ہیں اس مسلک کا پیرو ہے کہ استطاعت اور قدرت کا مفہوم صرف یہ ہے کہ انسان صحت مند اور تندرست ہو۔ اس کے جسمانی اور ذہنی اعضا صحیح سلامت ہوں اور ان میں کوئی نقص یا عیب نہ ہو[19]۔ معتزلہ کا گروہ دید

---

[13] اصول الدین ص ۱۳۵؛ الفصل ۲: ۳۳؛ الفرق ص ۹۴؛ التبصیر ص ۱[illegible]

[14] الفصل ۳: ۲۲ — [15] الانتصار ص ۱۱۸۔ معتزلہ کے نزدیک خود باری تعالیٰ کے علم و قدرت میں باہم کیا علاقہ ہے اس کے لیے دیکھیے الفصل ۴: ۱۵۰ — [16] المقالات ۱: ۲۲۹ یہی مسلک الجبائی اور ابنِ الجبائی کا بھی ہے۔ الملل ۱: ۳[illegible] — [17] نہایۃ الاقدام ص ۵۵

[18] الملل والنحل ۱: [illegible]؛ المقالات ۱: ۲۲۹ — [19] الملل ۱: [illegible]؛ المقالات ۱: ۲۲۹؛ ان نظریات کی تعبیر کے لیے دیکھیے الفصل ۳: ۳۲، [illegible] ۳: ۳۵ تا [illegible]

قدرت حادثہ کے قائل نہیں - وہ یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے انسان کے اندر عمل کرنے کی قدرت فی الجملہ پیدا کر دی ہے اور اس طرح یہ لوگ اس خفیف احتیاج اور قریب قریب نامعلوم تلبس کی بھی نفی کر دیتے ہیں جو ان کے خیال میں پہلے گروہ کے مسلک کی بنا پر فعل کے صدور کے وقت انسان کی قدرت علی الفعل کو باری تعالیٰ کی قدرت سے ہو جاتا ہے[۲۱]۔

معتزلہ کے نزدیک خدا کی یہ عطا کردہ قوت جس کے ذریعہ انسان عمل کرتا ہے فعل سے پہلے پائی جاتی ہے اور فعل اور ضد فعل دونوں پر ہوتی ہے[۲۲]۔ اس طرح وہ انسان کو اپنے ارادے میں مطلق آزاد اور ایسا فاعل قرار دیتے ہیں جس کے اختیار کلی میں جبر کا ادنیٰ شائبہ نہیں۔ انسان ان کے خیال میں خدا کی عطا کردہ قوت کو جس طرح چاہتا ہے استعمال کرتا ہے۔ جو ارادہ چاہے کرتا ہے اور اس طرح ارادہ و قدرت خداوندی سے کلیتہً آزاد رہ کر اپنے افعال خلق کرتا ہے[۲۳]۔

نظریہ خلق افعال کا منشا

معتزلہ کا مذکورہ مسلک تین چیزوں سے ناشی ہوتا ہے۔

۱۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر انسان کے بجائے باری تعالیٰ کو انسانی افعال کا خالق سمجھا جائے تو تکلیف اور

---

[۲۱] اب تک جو کچھ کہا گیا ہے وہ انسان کے افعال اختیاری مباشرہ کے بارے میں ہے جو کہ انسان کے ارادی افعال ہیں۔ غیر ارادی افعال کے بارے میں جنھیں معتزلہ افعال متولدہ کہتے ہیں، ان میں باہم سخت اختلاف پایا جاتا ہے۔ افعال متولدہ کے بارے میں سب سے زیادہ واضح رائے اسکافی کی ہے (المقالات ۲: ۴۰۹)۔ نظام کی تعریف الملل ۱: ۶۶ میں اور جبائی اور ابن الجبائی کے خیالات الملل ۱: ۸۴ میں ملتے ہیں۔ معمر، ثمامہ، جاحظ سب ان دونوں قسم کے افعال کے درمیان فرق کرتے ہیں (الفرق ص ۱۳۶، الملل ۱: ۸۰-۷۷)۔ افعال متولدہ کے بارے میں سب سے پہلے بشر بن المعتمر نے کلام کیا اور سب سے زیادہ غلو اسی مسئلے میں تھا (الملل ۱: ۷۰) مزید دیکھیے المعتزلہ ص ۹۳ فما بعدہا۔ [۲۲] المقالات ۱: ۲۳۰

[۲۳] نہایۃ الاقدام ص ۷۹؛ حریت اختیار پر معتزلہ کے دلائل و براہین کے لیے دیکھیے: نہایۃ الاقدام ص ۷۹، ۸۲، ۸۴؛ مرہم العلل ص ۱۰۲۔ معتزلہ نے اس مسلک کو کہاں سے اخذ کیا اس کے لیے دیکھیے التبصیر فی الدین ص ۶۴، تاریخ الجہمیہ والمعتزلہ ص ۵۶؛ المعتزلہ ص ۲۶ و ۲۸ فما بعدہا؛ الخطط ۴: ۱۸۱؛ سرح العیون ص ۱۵۷؛ المعارف لابن قتیبہ ص ۲۰۷، ۱۴۲؛ De Boer: History of Philosophy in Islam p. 41 et seq; Macdonald: Development of Muslim Theology p. 131; Nicholson: A Literary History of the Arabs p. 220 et seq.

ضحی الاسلام ۳: ۴۴۳۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اس مسلک کا مواد عقیدہ بین الجبر والقدر کی صورت میں خود دلائل شرعیہ میں موجود تھا جیسا کہ متن میں آ گیا ہے۔ ہوا صرف یہ کہ معتزلہ نے جبر و قدر کے مواد کی ایک شق پر غیر معمولی زور دے کر اپنے لیے ایک نیا مسلک ایجاد کر لیا اس کے لیے خارجی ماخذ کا تلاش کرنا کوئی بامعنی کوشش نہیں۔

اور وعدہ وعید سب باطل ہو جائیں گے، اور آخرت کا حساب کتاب اور جزا و سزا لغو قرار پائیں گے[۱۲۴]

۲- رسولوں کی بعثت بھی اس صورت میں ایک فعل عبث سے زیادہ نہیں رہے گی[۱۲۵]

۳- انسانی افعال میں ظلم، کذب اور کفر سبھی کچھ ہوتا ہے، یہ مسلمہ قبائح ہیں۔ اگر ان انسانی افعال کو خدا کا خلق کردہ قرار دیا جائے تو معتزلہ کے خیال میں یہ قبائح باری تعالیٰ سے منسوب ہو جائیں گے۔ جو کسی طرح بھی درست نہیں[۱۲۶]۔ ان کے نزدیک اس غلط صورت حال سے بچنے کا یہی طریقہ ہے کہ اسے خالق افعال نہ سمجھا جائے۔ علاوہ بریں وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ انسانی افعال کو مخلوق خداوندی ماننے کی صورت میں باری تعالیٰ کا ظالم ہونا لازم آئے گا کیوں کہ معصیت پر مجبور کرنا اور پھر اس پر عذاب دینا خلاف عدل ہے[۱۲۷]۔ چنانچہ باری تعالیٰ کو معتزلہ کے خیال میں عادل سمجھنے اور اس سے قبح و ظلم کی نفی کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اسے انسانی افعال کا خواہ وہ اچھے ہوں یا بُرے خالق نہ سمجھا جائے اور یہ کہا جائے کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے[۱۲۸]۔ اور اسی بنا پر اچھے افعال پر مستحق ثواب اور بُرے افعال کی وجہ سے مستحق عذاب ہوتا ہے[۱۲۹]۔ اس طرح اس عقیدے میں غلو برتنے سے وہ جہاں اپنے خیال میں ایک طرف خیر و شر کو باری تعالیٰ سے منسوب کرنے کی پریشانی سے بچ گئے وہاں دوسری طرف وہ نادانستہ طور پر ثنویت میں بھی مبتلا ہو گئے[۱۳۰]

خلق افعال کے بارے میں معتزلہ کو سخت غلو رہا۔ فوطی اور اس کا شاگرد عبّاد بن سلیمان اس معاملے

---

۱۲۴ نہایۃ الاقدام ص ۸۲ فما بعدہا؛ الفصل ۳: ۶۰ فما بعدہا؛ المنیۃ والامل ص ۳۵۔

۱۲۵ الانتصار ص ۱۱۷ ۱۲۶ و ۱۲۷ الفصل ۳: ۹۵؛ مسئلہ خلق افعال کی تحقیق کیلئے دیکھیے مولانا محمد قاسم نانوتوی: تقریر دلپذیر

۱۲۸ اللہ سے ظلم کی نفی کرنے پر معتزلہ کا اتفاق ہے تاہم اس بارے میں ان میں اختلاف ہے کہ اللہ ظلم پر قادر ہے یا نہیں۔ اس مسئلے کی تفصیل کیلئے دیکھیے: المقالات ۱: ۲۴۰، ۲۲۵، ۲۲۶؛ الانتصار ص ۱۱۹، ۲۰، ۸۵ فما بعدہا؛ الفرق ص ۱۱۶؛ الملل ۱: ۵۲ فما بعدہا، ۹۱؛ الابانۃ ص ۶۰؛ الفصل ۳: ۷۴ فما بعدہا

۱۲۹ مرہم العلل ص ۱۰۱ "ان فعل العبد واقع بخلقه واختياره لا يخلق الله واختراعه"

۱۳۰ اپنے اس مسلک کی تائید کیلئے معتزلہ نے متعدد نصوص شرعیہ کا سہارا لیا مثلاً 'وما الله يريد ظلما للعباد' (مومن: ۳۱)؛ 'ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون' (یونس: ۴۴)؛ 'ولا يرضى لعباده الكفر' (زمر: ۷)؛ 'لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت' (بقرہ ۲۸۶) وغیرہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سی آیات میں معتزلہ کو تاویل کرنا پڑی (دیکھیے الانتصار ص ۱۲۰ فما بعدہا)، اور احادیث کے راویوں کو تکذیب و جرح کے ذریعے ناقابل اعتبار ٹھہرا کر انہیں مسترد کر دینا پڑا (دیکھیے تاویل مختلف الحدیث ص ۳۳)۔ ۱۳۱ وضاحت کیلئے دیکھیے الفرق ص ۱۱۳ فما بعدہا۔ معتزلہ نے بہر حال ثنویت کی سختی سے تردید کی ہے کہ وہ دو خالقوں کے قائل ہیں۔ ایک انسان، دوسرے خدا (دیکھیے: الملل ۱: ۵۲؛ الفرق ص ۹۰ فما بعدہا؛ التنبیہ ص ۲۸؛ الفصل ۳: ۱۳۶)۔

میں باقی سب کا اہل اعتزال سے زیادہ سخت تھے۔ نظّام تو ان افعال کو بھی باری تعالیٰ سے منسوب کرنا روا نہیں رکھتا جو خود قرآن میں صراحۃً خدا کی طرف منسوب کیے گئے ہیں[۳۱] مثلاً تالیف بین قلوب المسلمین[۳۲]، تزیین الایمان فی القلوب[۳۳] یا اضلال الفاسقین[۳۴] وغیرہ۔ عباد بن سلیمان تو یہ بات کہنا بھی جائز نہیں سمجھتا تھا کہ اللہ نے کفار کو پیدا کیا اور وجہ یہ بتاتا تھا کہ کافر کا اطلاق تو انسان اور اس کے کفر دونوں پر بحیثیت مجموعی ہوتا ہے۔ لیکن اللہ کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ کفر کو پیدا کرے۔ اس نے کفار کے صرف اجسام کو پیدا کیا ہے کفر ان لوگوں نے خود پیدا کر لیا۔ اسی لیے یہ کہنا درست نہیں کہ خدا نے کافروں کو پیدا کیا۔

کشاف اور خلق افعال

خلق افعال کے اس پس منظر میں اور ان معتقدات کے ساتھ زمخشری قرآن کی تاویل کس طرح کرتے ہیں حسب ذیل مثالوں سے معلوم ہوگا:۔

اغوا و اضلال

منافقین کا ذکر کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے "واذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انا معکم انما نحن مستهزؤن۔ اللہ یستهزئ بهم ویمدهم فی طغیانهم

---

۳۲ الملل ۱: ۸۰؛ الفرق ص ۱۴۶   ۳۳ سورہ انفال: ۶۳   ۳۴ حجرات ۴۹: ۷

۳۵ بقرہ ۲: ۲۶   ۳۶ الفرق ص ۱۴۷؛ الانتصار ص ۹۱۔ اسی طرح ابو موسیٰ المردار جبر کے قائلین کی تکفیر کرتا تھا اور ان کے کفر میں شک کرنے والوں کی بھی (الانتصار ص ۷۶)۔ معتزلہ کے اس اصول کے بارے میں غلو کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ انھوں نے ہر اس چیز سے انکار کیا جو کسی درجے میں بھی اس سے متصادم ہوتی نظر آئے۔ چنانچہ وہ اس سے انکار کرتے ہیں کہ خدا محاباۃ کر سکتا ہے اور کہتے ہیں کہ اللہ نے ساری ذی عقل ہستیوں کو یکساں درجہ کی دینی نعمتوں سے نوازا ہے اور انبیاء و ملائکہ کو توفیق و عصمت کی طرح کی کوئی چیز مزید نہیں دی (اصول الدین ص ۱۵۲)۔ اسی بنا پر معتزلہ شفاعت کا انکار کرتے ہیں (اصول الدین ص ۲۴۴)۔ رزق کے مقدر ہونے کا بھی انھیں انکار ہے۔ سعی و جہد سے رزق میں تفاوت ہو سکتا ہے (المقالات ۱: ۲۵۰)۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اطفال، مجانین اور حیوانات کو دنیا میں جو درد و الم ہوتا ہے اس کا عوض انھیں آخرت میں ملے گا (المقالات ۱: ۲۵۴)۔ وہ ہدایت، توفیق، اضلال، خذلان، ختم و طبع کی بھی تاویل کرتے ہیں (المقالات ۱: ۲۶۰، اصول الدین ص ۱۴۱، نہایۃ الاقدام ص ۴۱۱) اور نظریہ صلاح و اصلح کے قائل ہیں (نہایۃ الاقدام ص ۳۹۰ فما بعد ہا، المقالات ۱: ۲۴۶)

یعمھون[۳۵]" آیت کا آخری حصہ معتزلہ کے اصول خلق افعال کے خلاف ہے ۔ زمخشری سوال اٹھاتے ہیں "فکیف جاز ان یولیھم اللہ مدادًا فی الطغیان وھو فعل الشیاطین؛ الا تری الی قولہ تعالیٰ واخوانھم یمدونھم فی الغی ثم لا یقصرون"۔ پھر اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں "اما ان یحمل علی انھم لما منعھم اللہ الطافہ التی یمنحھا المومنین وخذلھم بسبب کفرھم واصرارھم علیہ، بقیت قلوبھم بتزاید الرین والظلمۃ فیھا تزاید الانشراح والنور فی قلوب المؤمنین فسمی ذلک التزاید مدادًا[۳۶]" اس طرح باری تعالیٰ کی طرف اس فعل کی اسناد حقیقی نہیں مجازی ہے" واسند الی اللہ لانہ مسبّب عن فعلہ بھم بسبب کفرھم[۳۷] دوسری تاویل یہ کی ہے کہ اس سے زبردستی کی نفی مراد ہے "واما علی منع القسر والالجاء۔ تیسری صورت یہ ہے کہ یہ فعل تو در حقیقت شیطان کا ہے مگر نسبت اللہ کی طرف کر دی گئی ہے" واما ان یسند فعل الشیطان الی اللہ لانہ بتمکینہ واقدارہ والتخلیۃ بینہ وبین اغواء عبادہ[۳۸]" یعنی اللہ کی طرف اس فعل کی نسبت کی وجہ یہ ہے کہ اللہ نے شیطان کو بندوں پر تمکین وقدرت عطا کی اور شیطان اور بندوں کے درمیان سے اغواء کی رکاوٹ دور کر دی۔ لیکن عجیب بات یہ ہے زمخشری اس کی کوئی توجیہ نہیں کرتے کہ شیطان کو اتنی قوت عطا کرنا کیا خلق افعال کے نظریے سے نہیں ٹکراتا؟

یہ تاویل کہ اغواء و اضلال کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف حقیقی نہیں مجازی ہے، زمخشری نے جگہ جگہ اختیار کی ہے۔ "ان اللہ لا یستحی ان یضرب مثلاً ما بعوضۃً فما فوقھا فاما الذین اٰمنوا فیعلمون انہ الحق من ربھم، واما الذین کفروا فیقولون ماذا اراد اللہ بھذا مثلاً یضل بہ کثیرا ویھدی بہ کثیرًا۔ وما یضل بہ الا الفاسقین[۳۹]" کی تفسیر میں کہتے ہیں "واسناد الاضلال الی اللہ تعالیٰ اسناد الفعل الی السبب لانہ لما ضرب المثل فضل بہ قوم واھتدی بہ قوم تسبب لضلالھم وھداھم[۴۰]" زمخشری اس اسناد مجازی کے شاہد کے طور پر ایک قصہ بھی نقل کرتے ہیں جو مالک بن دینار سے منقول ہے۔ جس میں حجاج کے ال کی طرف اشارہ کر کے حجاج سے آپ نے یہ الفاظ فرمائے "ھذا وضعت القیود علی رجلک" یعنی یہ چیزیں ہیں جنھوں نے تجھے بیڑیاں پہنائیں۔

دعوت ہدایت کے جواب میں کفار اہل کتاب نے کہا "قلوبنا غلف"۔ قرآن نے ان کا یہ قول نقل

۳۵۔ سورہ بقرہ ۱۵:۲ ۔ ۳۶ و ۳۷ و ۳۸ الکشاف ۱۱۵:۱
۳۹۔ الکشاف ۲۱:۱ ۔ ۴۰ سورہ بقرہ ۲۶:۲ ۔ ۴۱ و ۴۲ الکشاف ۸۹:۱

کرنے کے بعد کہا "بل لعنهم الله بکفرهم فقليلاً ما يومنون"[245] زمخشری نے اس گفتگو کو خلق افعال کے نظریے کی تائید کے لئے استعمال کیا ہے۔ لکھتے ہیں "غلف جمع اغلف ای هی خلقة وجبلة مغشاة باغطية لا يتوصل اليها ما جاء به محمد صلی الله عليه وسلم ولا تفقهه ... ثم رد الله ان تكون قلوبهم مخلوقة كذلك لانها خلقت على الفطرة والتمكن من قبول الحق بان الله لعنهم وخذلهم بسبب كفرهم فهم الذين غلفوا قلوبهم بما احدثوا من الكفر الزائغ عن الفطرة وتسببوا بذلك لمنع الالطاف التي تكون للمتوقع ايمانهم وللمومنين"[246]۔

ازاغۂ قلوب

قرآن مجید میں بندوں کی زبان سے دعا کرائی جاتی ہے "ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب"[247] جس میں زیغ پیدا کرنے کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ زمخشری 'لا تزغ قلوبنا' کی ایسی تفسیر کرتے ہیں کہ اس نسبت کا سوال ہی نہ اٹھے ان کے نزدیک اس جملہ کا مفہوم ہے "لا تبلنا ببلايا تزيغ فيها قلوبنا"[248] یعنی ایسی آزمائشوں میں نہ ڈال کر جن میں پڑکر ہمارے دل راہ راست سے ہٹ جائیں۔

خلق افعال پر ظاہر قرآن سے استدلال

حشر کے دن مشرکوں اور ان کے معبودوں کو جمع کیا جائے گا اور ان معبودوں سے سوال کیا جائے گا کہ تم نے ان مشرکوں کو گمراہ کیا یا یہ خود راہ راست چھوڑ بیٹھے؟ اس کے جواب میں وہ معبودان مشرکین کے اضلال سے اپنی برارت ظاہر کریں گے۔ اس سوال وجواب میں زمخشری کو نظریہ خلق افعال کی تائید نظر آتی ہے "ويوم يحشرهم وما يعبدون من دون الله فيقول ءانتم اضللتم عبادی هؤلاء ام هم ضلوا السبيل. قالوا سبحانك ما كان ينبغی لنا ان نتخذ من دونك من اولياء ولكن متعتهم وآباءهم حتی نسوا الذكر وكانوا قوما بورا"[249] کی تفسیر میں زمخشری لکھتے ہیں "وفيه كسر بيّن لقول من يزعم ان الله يضل عباده على الحقيقة حيث يقول

---

[245] سورہ بقرہ ۸۸
[246] الکشاف ۱: ۱۲۲
[247] سورۃ آل عمران ۸
[248] الکشاف ۱: ۲۶۰
[249] سورہ فرقان: ۱۷، ۱۸

للمعبودين من دونه ءانتم اضللتم ام هم ضلوا. فيتبرؤون من اضلالهم ويستبين ان به ان يكونوا مضلين، ويقولون: بل انت تفضلت من غير سابقة على هولاء وآباءهم تفضل جواد كريم فجعلوا النعمة التي حقها ان تكون سبب الشكر سبب الكفر ونسيان الذكر وكان ذلك سبب هلاکهم"۔[۵۰] دلیل کا دوسرا مقدمہ ظاہر ہے کہ جب فرشتے اور رسول تک انھیں گمراہ کرنے کے الزام سے بری ہیں تو اللہ کی ذات پر یہ دھبہ کیسے لگایا جا سکتا ہے " فاذا برات الملائکة والرسل انفسهم من نسبة الاضلال الذي هو عمل الشياطين اليهم واستعاذوا منه، فهم لربهم الغني العدل اشد تبرئة وتنزيها منه، ولقد نزهوه حين اضافوا اليه التفضل بالنعمة والتمتع بها، واسندوا نسيان الذكر والتسبب به للبوار الى الكفرة، فشرحوا الاضلال المجازي الذي اسنده الله تعالى الى ذاته في قوله: يضل من يشاء، ولو كان هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيد ان يقولوا: بل انت اضللتهم"۔[۵۲]

ختم و تغشیہ

قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کفار کے دلوں اور کانوں پر مہر لگا دیتا ہے اور آنکھوں پر پردے ڈال دیتا ہے " ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون. ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم"۔[۵۳] یہ بات معتزلہ کے نظریہ خلقِ افعال سے براہ راست متصادم ہے۔ زمخشری اس تصادم کو دور کرنے اور اس آیت کی تاویل معتزلی اصول سے مطابق کرنے کے لیے اپنی زبان دانی اور فنِ بلاغت کی مہارت کو کام میں لاتے ہیں۔

سب سے پہلے تو وہ یہ بتاتے ہیں کہ آیت زیر بحث میں ختم و تغشیہ کے الفاظ حقیقی معنی میں استعمال نہیں ہوئے ہیں " لا ختم ولا تغشية "[۵۴] یہاں مجازی معنی مراد ہیں ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا بھی پورا احتمال ہے کہ مجاز کی دونوں قسمیں یعنی استعارہ اور تمثیل اس جگہ استعمال ہوئی ہوں استعارہ کی صورت تو یہ ہو گی " فان تجعل قلوبهم لان الحق لا ينفذ فيها ولا

---

[۵۰] الکشاف ۳: ۲۱۲، ۲۱۳ [۵۱] وما يعبدون: يريد: المعبودين من الملائكة والمسيح وعزير، وعن الكلبي: الاصنام ينطقها الله ويجوز ان يكون عاما لهم جميعا"، الکشاف ۳: ۲۱۲ [۵۲] الکشاف ۳: ۲۱۲ [۵۳] سورہ بقرہ ۲: ۶،۷

[۵۴] الکشاف ۱: ۴۷

يخلص الى ضمائرهامن قبل اعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده واسماعهم لانها تمجه وتنبوا عن الاصغاء اليه وتعاف استماعه كانها مستوثق منها بالختم، وابصارهم لانها لا تجتلي ايات الله المعروضة ودلائله المنصوبة كما تجتليها اعين المعتبرين المستبصرين كانما غطى عليها وحجبت وحيل بينها وبين الادراك[۵۴]

تمثیل کی صورت زمخشری کے الفاظ میں یہ ہوگی" واما التمثيل فان يمثل حيث لم يستنفعوا بها فى الاغراض الدينية التى كلفوها وخلقوا من اجلها باشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتغطية وقد جعل بعض المازنيين الحبسة فى اللسان والعى ختما عليه فقال:

خَتمَ الالهُ على لِسانِ عُذافِر ختما فليس على الكلام بقادِرِ
واذا اراد النطق خِلتَ لسانَهُ لحمًا يُحَرِّكُهُ لِصَقْرٍ ناقِرِ[۵۵]

اس کے بعد کہتے ہیں کہ یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ اس صورت میں ختم کی نسبت اللہ کی طرف کرنے کا کیا مقصد ہے۔ اس نسبت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ اپنے بندوں کو حق تک پہونچنے اور اسے قبول کرنے سے باز رکھتا ہے جو یقیناً ایک قبیح چیز ہے، حالاں کہ باری تعالیٰ کی شان قبیح کے ارتکاب سے اعلیٰ وارفع ہے کیوں کہ اسے قبیح کا پورا علم ہے اور اس کا بھی علم ہے کہ وہ ارتکاب قبیح سے مستغنی ہے۔ قبائح سے اپنی ذات کے منزہ ہونے پر اس نے متعدد جگہ " وما انا بظلام للعبيد[۵۶]" " وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين[۵۷]" اور " ان الله لا يأمر بالفحشاء[۵۸]" وغیرہ آیات کے ذریعہ نص بھی قائم کر دی ہے[۵۹]۔ زمخشری اس سوال کے پانچ جواب دیتے ہیں:

ختم وتغشیہ کی پانچ تاویلات

ا۔ القصد الى صفة القلوب بانها كالمختوم عليها، واما اسناد الختم الى الله فلينبه على ان هذه الصفة فى فرط تمكنها وثبات قدمها كا لشئ الخلقى غير العرضى، الا ترى الى قولهم فلان مجبول على كذا ومفطور عليه، يريدون انه بليغ فى الثبات عليه وكيف يتخيل ما خيل اليك وقد وردت الاية ناعية على الكفار شناعة صفتهم

---

[۵۴] الکشاف ا: ۲۷، ۳۸ [۵۵] الکشاف ا: ۳۸ [۵۶] سورہ ق: ۲۹
[۵۷] سورہ زخرف: ۷۶
[۵۸] سورہ اعراف: ۲۷ [۵۹] الکشاف ا: ۳۸، ۳۹

وسماجة حالهم ونيط بذلك الوعيد بعذاب عظيم.[٦١]

٢ - ويجوز ان تضرب الجملة كما هي وهي ختم الله على قلوبهم مثلاً كقولهم سال به الوادي اذا هلك وطارت به العنقاء اذا اطال الغيبة وليس للوادي ولا للعنقاء عمل في هلاكه ولا في طول غيبته، وانما هو تمثيل مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء، فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي عن الحق بحال قلوب ختم الله عليها نحو قلوب الاغتام التي هي في خلوها عن الفطن كقلوب البهائم او بحال قلوب البهائم انفسها او بحال قلوب مقدر ختم الله عليها حتى لا تعي شيئاً ولا تفقه وليس له عز وجل فعل في تجافيها عن الحق ونبوها عن قبوله وهو متعال عن ذلك.

٣ - ويجوز ان يستعار الاسناد في نفسه من غير الله فيكون الختم مسنداً الى اسم الله على سبيل المجاز وهو لغيره حقيقة. تفسير هذا ان للفعل ملابسات شتى، يلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والمسبب له، فاسناده الى الفاعل حقيقة وقد يسند الى هذه الاشياء على طريق المجاز المسمى استعارة وذلك لمضاهاتها الفاعل في ملابسة الفعل كما يضاهي الرجل الأسد في جراءته فيستعار له اسمه، فيقال في المفعول به 'عيشة راضية'[٦٢] و 'ماء دافق' وفي عكسه: 'سيل مفعم' وفي المصدر: 'شعر شاعر' و 'ذيل ذائل' وفي الزمان: 'نهاره صائم' و 'ليله قائم' وفي المكان: 'طريق سائر' و 'نهر جار'. واهل مكة يقولون: 'صلى المقام' وفي المسبب: 'بنى الامير المدينة' و 'ناقة ضبوث وحلوب'. وقال:

اذا ردّ عافي القدر من يستعيرها

فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة او الكافر الا ان الله سبحانه لما كان هو الذي اقدره ومكنه اسند اليه الختم كما يسند الفعل الى المسبب.[٦٣]

٤ - ووجه رابع وهو انهم لما كانوا على القطع والبت ممن لا يؤمن ولا تغني عنهم الآيات والنذر ولا تجدي عليهم الالطاف المحصلة والمقربة ان اعطوها لم يبق بعد استحكام العلم بانه لا طريق الى أن يؤمنوا طوعاً واختياراً طريق الى ايمانهم

---

[٦١] الكشاف ١: ٣٩
[٦٢] الكشاف ١: ٣٩
[٦٣] الكشاف ١: ٤٠
[٦٤] الكشاف ١: ٤٠، ٤١

الا القسر والالجاء، واذا لم تبق طريق الا ان يقسر هم الله ويلجئهم ثم لم يقسرهم ولم يلجئهم لئلا ينتقض الغرض فى التكليف عبّر عن ترك القسر والالجاء وهى غاية القصوى فى وصف لجاجهم فى الغیّ واستشرائهم فى الضلال والبغی۔[۶۴]

۵۔ ووجہ خامس وھو ان یکون حکایة لما کان الکفرة یقولون تہکما به من قولهم "قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه وفى اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب"[۶۵] ونظيره فى الحكاية والتهكم "لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة"[۶۶]

زمخشری کی ان تاویلات سے اس کا اندازہ بھی اچھی طرح ہوجاتا ہے کہ معتزلی اصول کے مطابق تفسیر کرنے کے لیے زمخشری معانی و بیان کی مہارت کو کس حد تک کام میں لاتے ہیں۔

شیطان کے استیلاء کی نوعیت

اگر اس نظریے کو مان لیا جائے کہ باری تعالیٰ کو انسانی افعال کی تخلیق سے کوئی سروکار نہیں اور انسان اپنے تمام بھلے بُرے افعال کا خود ہی خالق ہے تو ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ شیطان کے انسان پر استیلاء کی کیا نوعیت اور حد ہے؟ زمخشری اس کا جواب سورہ ابراہیم کی آیت "وقال الشیطٰن لما قضی الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا انفسكم. ما انا بمصرخكم وما انتم بمصرخیّ. انى كفرت بما اشركتمون من قبل. ان الظالمين لهم عذاب اليم"[۶۷] کی تفسیر میں دیتے ہیں یکھتے ہیں" وهذا دليل على ان الانسان هو الذى يختار الشقاوة او السعادة ويحصلها لنفسه وليس من الله الا التمكين، ولا من الشيطان الا التزيين ولو كان الامر كما تزعم المجبرة لقال فلا تلومونى ولوموا انفسكم فان الله قضى عليكم الكفر واجبركم عليه"[۶۸] یعنی خدا کا کام صرف اتنا ہے کہ انسان خیر و شر میں سے جس پہلو کو اختیار کرے اسکے ارتکاب پر اس کو قدرت و تمکین عطا کردے۔ شیطان کا اس میں صرف اتنا حصہ ہے کہ وہ بُرے کاموں کو انسان کی نظر میں پسندیدہ بناکر پیش کرے (یعنی تزیین) خواہ خدا ہو یا شیطان دونوں میں سے کسی کا دخل انسانی افعال میں اس سے زیادہ نہیں۔ اس طرح زمخشری ظاہر آیت سے

---

۶۴ الکشاف ۱: ۴۰، ۴۱

۶۵ حم السجدة: ۵

۶۶ سورہ البینہ: ۱

۶۷ سورہ ابراہیم: ۲۲

۶۸ الکشاف ۲: ۴۲۸، ۴۲۹

استدلال کرتے ہوئے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ معتزلہ کا مسلک ہی کتاب الٰہی سے مطابقت رکھتا ہے

معتزلہ کا نظریہ لطف

ان آیات کی تاویل کا جن میں ہدایت دینے اور گمراہ کرنے کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے اور جن کا ظاہری مفہوم معتزلہ کے تصور عدل الٰہی، نظریہ خلق افعال اور تصور حریت ارادۂ انسانی سے متصادم ہے، ایک طریقہ تو وہ ہے جو زمخشری اور پیش کی ہوئی آیات کی تفسیر میں اختیار کرتے ہیں یعنی زبان دانی اور فن بلاغت کے اصول و قواعد کے ذریعے آیات کے مفہوم کی ایسی تعبیر کرنا کہ وہ معتزلہ کے عقائد کے سانچے میں ڈھل جائیں۔ دوسرا طریقہ جس سے اس طرح کی آیات کی تاویل کے لیے کشاف میں زمخشری نے کافی کام لیا ہے وہ ہے معتزلہ کے نظریہ لطف الٰہی[۱۶۹] کا استعمال۔ لطف یا توفیق الٰہی کا نظریہ معتزلہ کی ایجاد نہیں ہے، اہل سنت میں یہ نظریہ پہلے سے رائج و شائع تھا مگر معتزلہ نے اس کی ایک مخصوص تعبیر پیش کی اور اسے بڑی وسعت دی[۱۷۰]۔

زمخشری کی تعبیر نظریہ لطف

زمخشری نے نظریہ لطف الٰہی کا انطباق اپنی تفسیر میں بڑی فراخ دلی سے کیا ہے۔ مذکورہ قسم کی آیات کی تفسیر و تاویل میں یہ ان کا خاص حربہ ہے۔ معتزلہ میں سے متعدد لوگوں نے مثلاً بشر بن المعتمر[۱۷۱]، جعفر بن حرب[۱۷۲] وغیرہ نے لطف کے مخصوص نظریے پیش کیے۔ زمخشری کی نظر میں سب سے زیادہ عظمت ابو علی الجبائی

---

۱۶۹ اس نظریے کی تفاصیل کے لیے دیکھیے: المقالات ۱: ۲۴۶؛ الفصل ۳: ۷۷، ۹۳؛ الملل ۱: ۱۰۷ تا بعد ہا؛ الفرق ص ۱۴۱؛ المغنی الجزء الثالث عشر، اللطف

۱۷۰ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۷۲

۱۷۱ بشر بن المعتمر نے نظریہ اصلح کو (جس کی تفصیل آگے آتی ہے) اور جس کے قائل اکثر معتزلہ ہیں نہ صرف رد کیا بلکہ اس کے قائلین کی تکفیر کر دی (الفصل ۳: ۹۳) اور نظریہ لطف کو فروغ دیا۔ اگرچہ معتزلہ کا دعویٰ یہ ہے (بروایت خیاط) کہ بشر نے اپنی موت سے قبل اس سے رجوع کر لیا تھا۔ (الانتصار ص ۶۴؛ الفصل ۳: ۹۳) بشر کے نظریۂ لطف کی تفصیل کے لیے دیکھیے (المقالات ۱: ۲۸۷)

۱۷۲ بغدادی معتزلیوں میں سے ہے۔ علاف سے بصرے میں اور ابو موسیٰ مردار سے بغداد میں پڑھا۔ مردار، جعفر بن مبشر اور جعفر بن حرب بغداد کے چوٹی کے معتزلیوں میں سے ہیں۔ ان کی کوششوں کو بغداد میں اعتزال کی نشر و اشاعت میں بڑا دخل رہا ہے۔ ابن حرب نے علاف کے رد میں کتاب لکھی ہے۔ دیکھیے الانتصار ص ۱۴ تا بعد ہا۔

اور اس کے فرزند ابو الہاشم الجبائی کو حاصل ہے۔ وہ ان دونوں کا ذکر "شیخین" کے معزز لقب سے کرتے ہیں[33]۔ زمخشری کا نظریۂ لطف الجبائی ہی کے نظریے سے مستفاد ہے۔ الجبائی کا کہنا ہے کہ اللہ نے اپنے سارے 'الطاف' اپنے بندوں کو عطا کیے ہیں اور کسی ایسے لطف کی عطا سے دریغ نہیں کیا جو بندوں کی ہدایت کے کام آسکتا۔ تاہم جبائی کے نزدیک یہ بات ضرور ہے کہ ایسے 'الطاف' کی بخشش جس سے بندے اور زیادہ طاعت کریں اس کے ذمے واجب نہیں۔ ایسے الطاف[34] عطا کرنا اس کا فضل مزید ہے۔ جبائی بتاتا ہے کہ 'تکالیف' سب الطاف ہیں۔ انبیاء کی بعثت، شریعتوں کا مقرر کرنا، احکام بیان کرنا اور سیدھے راستے پر متنبہ کرنا بھی الطاف ہیں[35]۔ زمخشری سے پہلے معتزلہ عموماً 'ہدایت' کا مفہوم 'تسمیۃ وحکم'، یا 'ارشاد وابانۃ الحق'[36] لیتے تھے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک باری تعالیٰ کو حقیقی معنی کے اعتبار سے ہدایت قلوب پر قدرت نہیں۔ اضلال کی تاویل بھی دو طرح کی جاتی تھی 'اضل عبداً' کے ایک معنی تو یہ لیے جاتے تھے کہ 'اسماہ ضالاً' یا 'اخبر انہ ضال' اور دوسرے معنی 'جازاہ علی ضلالتہ'[37] تھے۔

زمخشری نظریہ لطف کے انطباق کے ذریعے اپنے لیے ایک نئی راہ نکالتے ہیں۔

تفسیر کشاف سے معلوم ہوتا ہے کہ مومنین پر 'لطف' کرنے کا مفہوم ان کے نزدیک قرآنی اصطلاح میں 'ہدایت'، اور کافروں کو لطف سے محروم کرنے کا مطلب قرآن کی زبان میں اُن کا 'اضلال و خذلان' ہے۔ چنانچہ "وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ لیبین لھم فیضل اللہ من یشاء ویھدی من یشاء وھو العزیز الحکیم"[38] کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ یہ آیت اور "فمنکم کافر ومنکم مومن"[39] "دونوں ہم معنی ہیں" لان اللہ لا یضل الا من یعلم انہ لن یؤمن ولا یھدی الا من یعلم انہ یؤمن، والمراد بالاضلال التخلیۃ ومنع الالطاف وبالھدایۃ التوفیق واللطف وکان ذلک کنایۃ من الکفر والایمان[40]" لطف انسان پر کس وقت کیا جاتا ہے اور لطف سے وہ محروم کب ہوتا ہے سورہ نحل کی آیت "ولقد بعثنا فی کل امۃ رسولاً ان اعبدوا اللہ واجتنبوا الطاغوت فمنھم من ھدی اللہ ومنھم من حقت علیہ الضلالۃ"[41] کی تفسیر سے معلوم ہوتا ہے "فمنھم من ھدی اللہ ای لطف بہ لانہ عرفہ من اھل اللطف ومنھم من حقت علیہ الضلالۃ ای

---

۳۳ مثال کے طور پر دیکھیے کشاف ۱: ۵۰۴   ۳۴ الملل ۱: ۱۲۱ (۱۹۴۷ء تصحیح بدران)

۳۵ المقالات ۱: ۲۶۰   ۳۶ اصول الدین ص ۱۴۳   ۳۷ اصول الدین ص ۱۴۱؛

المقالات ۱: ۲۶۱ - اسی طرح خذلان کا مفہوم بھی 'التسمیۃ او الحکم بانھم مخذولون' بتایا جاتا تھا۔ نہایۃ الاقدام ص ۴۱۱   ۳۸ سورہ ابراہیم: ۴   ۳۹ سورہ تغابن: ۲   ۴۰ الکشاف ۳: ۲۰۴   ۴۱ سورہ نحل: ۳۶

ثبت علیہ الخذلان والترک من اللطف لانہ عرفہ مصمماً علی الکفر لایاتی منہ خیر"[۸۲]

مطلب یہ ہوا کہ یہ لطف صرف اسی کو حاصل ہوتا ہے جو لطف کا اہل ہو یعنی جس کے بارے میں اللہ کو معلوم ہے کہ ایمان لائے گا، باقی رہے وہ لوگ جو کفر پہ اڑ گئے ان کے اس فعل کی وجہ سے انہیں لطف کا کوئی حصہ نصیب نہیں ہوتا۔

لطف اور انسانی خود مختاری

لیکن مومنین کو الطاف اعنایت کرنے اور کافروں کو لطف سے محروم کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ باری تعالیٰ ان کی خود ارادیت اور آزادی اختیار میں دخل دیتا ہے کیوں کہ ہدایت یا ضلالت کو اختیار کرنا خالص انسان کا فعل ہے۔ ان ہدایت اختیار کرنے والوں کی اعانت خدا کی طرف سے ہوتی ہے اور ہدایت کو ٹھکرا دینے والوں کو الطاف سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ زمخشری اس مفہوم کو "ولو شاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ ولکن یضل من یشاء ویھدی من یشاء ولتسئلن عما کنتم تعملون"[۸۳] کی آیت سے نکالتے ہیں "ولو شاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ حنفیۃ مسلمۃ علی طریق الالجاء والاضطرار وھو قادر علی ذلک ولکن الحکمۃ اقتضت ان یضل من یشاء وھو ان یخذل من علم انہ یختار الکفر ویصمم علیہ ویھدی من یشاء وھو ان یلطف بمن علم انہ یختار الایمان یعنی انہ بنی الامر علی الاختیار وعلی ما یستحق بہ اللطف والخذلان والثواب والعقاب ولم یبنہ علی الاجبار الذی لا یستحق بہ شئ من ذلک وحققہ بقولہ ولتسئلن عما کنتم تعملون ولو کان ھو المضطر الی الاضلال والاھتداء لما اثبت لھم عملاً یسألون عنہ"[۸۴]۔ دیکھئے کہ یضل من یشاء کی تیز دھار کو جس میں صراحت گمراہ کرنے کی نسبت براہ راست باری تعالیٰ کی طرف کی جا رہی ہے بلکہ جس میں انتہائی زور دار تاکید "من یشاء" کے ذریعے پیدا کی گئی ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فعل خداوندی مشیئت محضہ ہے۔ زمخشری کس طرح کند کرتے ہیں۔ پہلے تو "ولو شاء" کی تفسیر ارادہ قسر سے کرتے ہیں اور پہلے ہی قدم پر واضح کر دیتے ہیں کہ ہدایت و گمراہی کا معاملہ انسان کے اختیار محض سے تعلق رکھتا ہے اس میں باری تعالیٰ کسی پر زبردستی نہیں کرتا۔ پھر دوسرا قدم اٹھاتے ہیں اور حکمت کو قاری کے سامنے پیش کر دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ یہ بات حکیم مطلق کی حکمت کے خلاف ہے کہ کسی

---

[۸۲] الکشاف ۲: ۱: ۷۸

[۸۳] سورہ نحل: ۹۳ — [۸۴] الکشاف ۲: ۲۹۴

کو بلاوجہ ہدایت دیدے اور کسی کو گمراہ کردے اس کی مشیئت اندھی بہری مشیئت نہیں، بلکہ اس کی ہر بات عین مقتضائے حکمت ہوتی ہے۔ یہ دوسرا بند ہے جو مشیئت مطلقہ پر باندھا گیا۔ تیسرا اور آخری قدم اٹھا کر کہا جاتا ہے کہ اسی حکمت کا تقاضا ہے کہ انسان بطور خود آزادی سے کفر اختیار کرے اس کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ ان تین مرحلوں میں گمراہی کا مدار مشیئت ایزدی سے ہٹ کر سراسر انسان کی مشیئت اور اس کے غیر پابند ارادے اور اختیار پر آٹھہرتا ہے اگر اس کے بعد بھی طبیعت میں کچھ کھٹک رہ جائے تو اسے "ولتسئلن عما کنتم تعملون" کی عقلی توجیہ کے ذریعے دور کرنے کی کوشش کی جاتی ہے آیت کی اس توجیہ کا مبنیٰ لطف اور حرمان لطف کا نظریہ ہے جس کی بنیاد محض آزاد انسانی ارادہ اور اختیار ہے۔

نظریہ لطف کا عملی انطباق

نظریہ لطف کے ذریعہ زمخشری معتزلی عقائد کا تحفظ کس طرح کرتے ہیں مندرجہ ذیل مثالوں سے اچھی طرح واضح ہو جائے گا:۔

سورہ آل عمران میں دعا آتی ہے "ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا"[۵۵] جس سے پتہ چلتا ہے کہ خیر و شر پر انسانی قلوب کو خدا ہی آمادہ کرتا ہے لیکن زمخشری نظریہ لطف کے ذریعہ اس مفہوم سے صاف بچ کر نکل جاتے ہیں ان کے نزدیک آیت کا مطلب اس سے زیادہ نہیں کہ لا تمنعنا الطافك بعد اذ لطفت بنا[۵۶]۔ سورہ بقرہ میں کہا جاتا ہے "لیس علیك ھدٰھم ولکن اللّٰہ یھدی من یشاء"[۵۷] اس آیت کا دوسرا ٹکڑا زمخشری کے نزدیک کسی زیادہ پریشانی کا باعث نہیں ہوتا کیوں کہ اس کا مفہوم ان کے نزدیک صرف اتنا ہے کہ یلطف بمن یعلم ان اللطف ینفع فیه فینتھی عما ینھی عنه[۵۸]۔ جس کی رو سے ہدایت کا فعل ایک انسانی فعل بن جاتا ہے باری تعالیٰ کا کام فقط اس مستحق لطف کو لطف عطا کرنا ہے۔ سورہ انعام کی آیات "فمن یرد اللّٰہ ان یھدیه یشرح صدرہ للاسلام ومن یرد ان یضله یجعل صدرہ ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء کذلك یجعل اللّٰہ الرجس علی الذین لا یؤمنون وھذا صراط ربك مستقیما"[۵۹] میں ارادہ ہدایت، اور ارادہ اضلال کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے زمخشری نظریہ لطف کے انطباق سے ان آیات کی تاویل اعتزال کے موافق بآسانی کر لیتے ہیں "فمن یرد ان یھدیه: ان یلطف به ولا

---

۵۵ سورہ آل عمران: ۸ ۵۶ الکشاف ۱: ۲۴۰ ۵۷ سورہ بقرہ: ۲۷۲

۵۸ الکشاف ۱: ۲۴۲ ۵۹ آیات ۱۲۵، ۱۲۶

ولا یرید ان یلطف لانہ بمن لہ لطف، یشرح صدرہ للاسلام، یلطف بہ حتی یرغب فی الاسلام و تسکن الیہ نفسہ و یحب الدخول فیہ، ومن یرد ان یضلہ، ان یخذلہ و یخلیہ وشانہ وھو الذی لا لطف لہ، یجعل صدرہ ضیقاً حرجاً، یمنعہ الطافہ حتی یقسو قلبہ وینبو عن قبول الحق وینسد فلا یدخلہ الایمان، ... ھذا صراط ربک، وھذا طریقتہ التی اقتضتہ الحکمۃ وعادتہ فی التوفیق والخذلان[۹۱] " سورہ مائدہ کی آیت " ومن یرد اللہ فتنتہ فلن تملک لہ من اللہ شیئاً اولئک الذین لم یرد اللہ ان یطھر قلوبھم لھم فی الدنیا خزی ولھم فی الآخرۃ عذاب عظیم[۹۲] " سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ لوگوں کے بارے میں باری کا ارادہ انہیں فتنے میں ڈالنے کا تھا۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کے بارے میں اس نے ارادہ کر لیا تھا کہ ان کے قلوب کو پاک کرے گا بالفاظ دیگر یہ لوگ اللہ کے ارادے اور اس کی تقدیر سے گمراہ ہوئے۔ زمخشری اس دشواری کو نظریہ لطف کے ذریعہ کتنی آسانی سے حل کر لیتے ہیں " ومن یرد اللہ فتنتہ، ترکہ مفتوناً خذلانہ " یعنی فتنہ کا مصدر باری تعالیٰ نہیں خود نفس انسانی ہے۔ " فلن تملک لہ من اللہ شیئاً، فلن تستطیع لہ من لطف اللہ و توفیقہ شیئاً " اولئک الذین لم یرد اللہ ان یطھر قلوبھم، لانھم لیسوا من اھلھا لعلمہ انھا لا تنفع فیھم ولا تنجح " استشہاد میں قرآن کی آیات پیش کرتے ہیں۔ " ان الذین لا یومنون بآیات اللہ لا یھدیھم " کیف یھدی اللہ قوماً کفروا بعد ایمانھم[۹۲] " ان توجیہات کے بعد معتزلی نقطۂ نظر سے آیت کی تفسیر بے غبار ہو جاتی ہے اسی طرح ایک آیت سورہ اعراف میں آتی ہے " ولقد ذرأنا لجھنم کثیراً من الجن والانس۔ لھم قلوب لا یفقھون بھا ولھم اعین لا یبصرون بھا ولھم آذان لا یسمعون بھا اولئک کالانعام بل ھم اضل، اولئک ھم الغافلون[۹۳] " زمخشری اس دشوار گزار وادی کو بھی نظریہ لطف کے سہارے طے کر لیتے ہیں کہتے ہیں " کثیراً من الجن والانس: ھم المطبوع علی قلوبھم الذین علم اللہ انہ لا لطف لھم۔ وجعلھم فی انھم لا یلقون اذھانھم الی معرفۃ الحق ولا ینظرون باعینھم الی ما خلق اللہ نظر اعتبار ولا یسمعون ما یتلیٰ علیھم من آیات اللہ سماع تدبر، کانھم عدموا فھم القلوب و ابصار العیون و استماع الآذان، وجعلھم۔ لاعراقھم فی الکفر وشدۃ شکائمھم فیہ، وانہ لا یاتی منھم الا افعال اھل النار۔ مخلوقین للنار، دلالۃ علی توغلھم فی الموجبات وتمکنھم فیما یؤھلھم لدخول النار "

---

[۹۰] الکشاف ۲: ۵۰
[۹۱] آیت ۴۱
[۹۲] الکشاف ۱: ۴۹۲
[۹۳] سورہ اعراف: ۱۷۹

اپنی اس تفسیر کے لیے لغت و استعمال عرب سے بنیاد بھی فراہم کرتے ہیں۔ "ومنه کتاب عمر رضی الله عنه الی خالد بن الولید: "بلغنی ان اهل الشام اتخذوا لك دلوکا عجن بخمر وانی لاظنکم آل المغیرة ذرء النار" "ویقال لمن کان عریقا فی بعض الامور: ما خلق فلان الا لکذا"۔ آخر میں کہتے ہیں" والمراد وصف حال الیهود ... انهم من جملة الکثیر الذی لا یکاد الایمان یتأتی منهم، کانهم خلقوا للنار"[94] سورہ تغابن میں کہا جاتا ہے ما اصاب من مصیبة الا باذن الله ومن یؤمن بالله یهد قلبه والله بکل شئ علیم[95]" اس کی تفسیر بھی لطف کے ذریعے کرتے ہیں اور اس طرح ہدایت عطا کرنے کی جو نسبت براہ راست باری تعالی کی طرف ہوتی ہے اسکی تاویل کر لیتے ہیں" یهد قلبه: یلطف به ویشرحه للازدیاد من الطاعة والخیر ... والله بکل شئ علیم: یعلم ما یؤثر فیه اللطف من القلوب مما لا یؤثر فیه فیمنحه ویمنعه"[96]

ب۔ "ان الله لا یرید الشر ولا یأمر به" کا نظریہ

معتزلہ کے تصور عدل سے پیدا شدہ اور نظریہ خلق افعال سے مربوط ان کا دوسرا یہ نظریہ ہے کہ باری تعالی نہ شر کا ارادہ کرتا ہے اور نہ اس کا حکم دیتا ہے۔ جو چیز نہ خیر ہے نہ شر، اللہ اس کا نہ ارادہ کرتا ہے اور نہ اسے ناپسندیدہ سمجھتا ہے۔ معتزلہ کے نزدیک بالاتفاق ارتکاب شر باری تعالی کی ذات سے محال ہے[97]۔ نظّامؒ کا کہنا ہے کہ خدا کو ارتکاب شر پر اصلاً قدرت حاصل نہیں[98]۔ زمخشری تمام ایسی آیات کی تاویل جن سے خدا کی نسبت شر یا ارادہ شر کی طرح ہوتی ہے اسی متفق علیہ اصول کو پیش نظر رکھ کر کرتے ہیں۔ "واذ قال ربك للملائكة انی جاعل فی الارض خلیفة۔ قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفك الدماء[99]" کی تفسیر میں اتجعل فیها... کا مفہوم بتاتے ہیں۔ "تعجب من ان یستخلف مکان اهل الطاعة اهل المعصیة وهو الحکیم الذی لا یفعل الا الخیر ولا یرید الا الخیر[100]" خیر کا مفہوم زمخشری

---

٩٤ الکشاف ۱: ۱۴۰ — ٩٥ سورہ تغابن: ۱۱ — ٩٦ الکشاف ۴: ۳۹۴

٩٧ التبصیر ص ۶۲ — ٩٨ علاف کا مسلک اس سلسلے میں یہ ہے "ان الله قادر علی فعل الخیر والشر ولکنه لا یفعل الشر ولا یریده لقبحه وغناه عنه" معتزلہ اکثر اسی مسلک کے قائل ہیں خاص کر بصریین: (ملل ۱: ۶۱، الابانة ص ۴۰، الفرق ص ۱۱۴) واصل بن عطاء کا کہنا یہ تھا کہ مرض، قحط اور دوسری سزاؤں کی شکل میں خدا کی طرف سے شر واقع ہو سکتا ہے کیونکہ اسے شر کہنا صرف ازراہ مجاز ہے (الملل ۱: ۴۵، المقالات ۱: ۲۴۴) عباد بن سلیمان ان امور کے خدا کی طرف سے واقع ہونے کا بھی منکر ہے (الفصل ۴: ۱۹۴، المقالات ۱: ۲۴۳) نظّام کے مذکورہ مسلک کی بنا پر بصریین نے اس کی تکفیر بھی کی ہے (الفرق ص ۱۱۶) خیاط نے نظام کے قول کی توجیہ کی ہے (الانتصار ص ۲۶) — ٩٩ سورہ بقرہ:

١٠٠ الکشاف ۱: ۹۳

کے نزدیک کیا ہے اور خدا کے افعال کے خیر ہونے کا کیا مطلب ہے، قل اللھم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء، و تعز من تشاء و تذل من تشاء بیدک الخیر، انک علی کل شیء قدیر[۲۰۹] کی تفسیر سے معلوم ہوتا ہے "فان قلت کیف قال بیدک الخیر فذکر الخیر دون الشر؟ قلت لان الکلام انما وقع فی الخیر الذی یسوقہ الی المؤمنین وھو الذی انکرتہ الکفرۃ۔ فقال 'بیدک الخیر' تؤتیہ اولیائک علی رغم من اعدائک' ولان کل افعال اللہ تعالی من نافع وضار صادر عن الحکمۃ والمصلحۃ فھو خیر کلہ کایتاء الملک ونزعہ[۲۱۰]"، گویا افعال باری کے نافع وضار ہونے میں کوئی اختلاف نہیں مگر چوں کران کا صدور حکمت ومصلحت سے ہوا ہے لہٰذا ہر دو قسم کے افعال خیر ہی ہیں[۲۱۱]۔

سورہ اسراء کی آیت، واذا اردنا ان نھلک قریۃ امرنا مترفیھا ففسقوا فیھا فحق علیھا القول فدمرناھا تدمیرا[۲۱۲]، سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا فسق کا حکم دیتا ہے حالاں کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ "اللہ لا یشاء الشرک والمعاصی"۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں امر کے مجازی معنی مراد ہیں۔ سبب کی بنا پر اس کی نسبت اللہ کی طرف کر دی گئی ہے "ففسقوا ای امرناھم بالفسق ففعلوا، والامر مجاز۔ لان حقیقۃ امرھم بالفسق ان یقول لھم: افسقوا وھذا لا یکون فبقی ان یکون مجازا، ووجہ المجاز انہ صب علیھم النعمۃ صبا، فجعلوھا ذریعۃ الی المعاصی واتباع الشھوات، فکانھم مامورون بذلک لتسبب ایلاء النعمۃ فیہ[۲۱۳]"۔ انھیں نعمتیں عطا کر کے خدانے تو یہی چاہا تھا کہ وہ نیک بنیں مگر انہوں نے اپنے اختیار سے گمراہی اختیار کر لی۔ خدا کا یہ ارادہ ارادۂ تخییر ہے ارادہ قسر نہیں اس لئے خلاف مراد واقع ہو گیا۔ گویا زمخشری یہ بھی واضح کرنا چاہتے ہیں کہ "لا یرید الشر ولا یأمر بہ" اور "لا یرید الا الخیر ولا یأمر الا بہ" کا مطلب یہ نہیں کہ انسان اپنے اختیار اور آزادی سے ہاتھ دھو بیٹھا اور بھلائی یا برائی کا راستہ اختیار کرنے پر مجبور ہو گیا "وانما خولھم ایاھا لیشکروا ویعملوا فیھا الخیر ویتمکنوا من الاحسان والبر، کما خلقھم اصحاء اقویاء واقدرھم علی الخیر والشر، وطلب منھم ایثار الطاعۃ علی المعصیۃ فآثروا الفسوق، فلما فسقوا حق علیھم القول وھو کلمۃ العذاب فدمرھم[۲۱۴]"۔

---

[۲۰۹] سورہ آل عمران: ۲۶ [۲۱۰] الکشاف ۱: ۲۶۸

[۲۱۱] اس سے پتہ چلتا ہے کہ زمخشری نظام اور عباد بن سلیمان کے نظریات سے متفق نہیں ہیں

[۲۱۲] آیت ۱۶ [۲۱۳] الکشاف ۲: ۵۱۰ [۲۱۴] الکشاف ۲: ۵۱۰

خدا کا ارادہ خیر اور انسانی ارادے کی آزادی

خدا کے ارادہ خیر سے انسان صرف خیر کے ارتکاب پر مجبور نہیں ہوتا[۱۰۵] اس کے ارادے کی آزادی اور خیر و شر دونوں پر اس کا اختیار بجنسہٖ برقرار رہتا ہے ۔ زمخشری اس معتزلی اصول کو قرآن مجید کی کتنی ہی آیات کی تفسیر کی بنیاد بناتے ہیں ۔ سورہ بقرہ میں آتا ہے "یایھا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون[۱۰۶]"۔ زمخشری اس آیت پر مذکورہ اصول کو منطبق کرتے ہیں " قولہ خلقکم لعلکم تتقون' لا یجوز ان یحمل علی رجاء اللہ تقواھم لان الرجاء لا یجوز علی عالم الغیب والشھادۃ وحملہ علی ان یخلقھم راجین للتقوی لیس بسدید ایضا ولکن 'لعل' واقعۃ فی الآیۃ موقع المجاز لا الحقیقۃ لان اللہ عزوجل خلق عبادہ لیتعبدھم بالتکلیف، ورکب فیھم العقول والشھوات وازاح العلۃ فی اقدارھم وتمکینھم وھداھم النجدین ووضع فی ایدیھم زمام الاختیار واراد منھما الخیر والتقوی فھم فی صورۃ المرجو منھم ان یتقوا لیترجح امرھم وھم مختارون بین الطاعۃ والعصیان کما ترجحت حال المرتجی بین ان یفعل وان لا یفعل ومصداقہ قولہ عزوجل 'لیبلوکم ایکم احسن عملا' وانما یبلو ویختبر من تخفی علیہ العواقب ولکن شبہ بالاختبار بناء امرھم علی الاختیار[۱۰۷]"۔ یہی مضمون سورہ زخرف کی آیت 'وما نریھم من آیۃ الا ھی اکبر من اختھا واخذنھم بالعذاب لعلھم یرجعون[۱۰۸]' کی تفسیر میں ملتا ہے۔ زمخشری کہتے ہیں "لعلھم یرجعون: ارادۃ ان یرجعوا عن الکفر الی الایمان ۔ فان قلت: لو اراد رجوعھم لکان ۔ قلت: ارادتہ فعل غیرہ لیس الا ان یأمرہ بہ ویطلب منہ ایجادہ فان کان ذلک علی سبیل القسر وجد والا داربین ان یوجد اوبین ان لا یوجد علی حسب اختیار المکلف وانما لم یکن الرجوع لأن الارادۃ لم تکن قسرا ولم یختارہ[۱۰۹]۔ لیکن سورہ حجر میں آتا ہے کہ جب ابلیس کو حکم سجدہ کی خلاف ورزی کے جرم میں معتوب بارگاہ خداوندی قرار دیا گیا اس وقت اس نے مہلت طلب کی اور کہا "رب بما اغویتنی لازینن لھم فی الارض ولاغوینھم اجمعین[۱۱۰]" اس قول میں اغوا کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی گئی ۔ زمخشری کے نزدیک اس کا مفہوم وہ نہیں جو ظاہر آیت سے معلوم ہوتا ہے ۔ اغوا کا استعمال یہاں ان کے خیال میں مجاز عقلی کے

---

۱۰۵ سورہ بقرہ ۲: ۲۱
۱۰۶ الکشاف ۱: ۷۰
۱۰۷ آیت دہم
۱۰۸ الکشاف ۳: ۲۰۲
۱۰۹ آیت ۳۹

کے قبیل سے ہے۔ "ومعنی اغوائه ایاه تسببه لغیّه بأن أمره بالسجود لآدم علیه السلام فافضى ذلك الى غيه وما الامر بالسجود الا حسن وتعريض للثواب بالتواضع والخضوع لأمر الله ولكن ابليس اختار الاباء والاستكبار فهلك والله تعالى برى من غيّه ومن ارادته والرضا به"[۱۱۲] یہی واقعہ سورہ اعراف میں اس طرح آتا ہے "قال فبما اغويتني لاقعدنّ لهم صراطك المستقيم، ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين"[۱۱۳] زمخشری اس آیت میں بھی اغوا کی نسبت باری تعالیٰ سے حقیقی نہیں مجازی قرار دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ فعل اغوا کی اسناد پروردگار عالم کی طرف مجاز سببی کے قبیل سے ہے۔ اللہ اس فعل اغوا کا مسبّب ہے نہ کہ فاعل اور اسی تسبّب کی بنا پر اس فعل کو ذات باری کی طرف منسوب کیا گیا۔ کہتے ہیں "فبما اغويتنى: فبسبب اغوائك اياى لاقعدن لهم، وهو تكليفه اياه ما وقع به فى الغىّ ولم يثبت كما ثبتت الملائكة مع كونهم افضل منه ومن آدم انفسا ومناصب"[۱۱۴]. وعن الاصم امرتني بالسجود فحملني الانف على معصيتك. والمعنى: فبسبب وقوعي في الغيّ لاجتهدن في اغوائهم حتى يفسدوا بسببي، كما فسدت بسببهم. فان قلت: بم تعلقت الباء؟ فان تعلقها بلاقعدن يصد عنه لام القسم... ويجوز ان تكون الباء للقسم اي: فاقسم باغوائك لاقعدن وانما اقسم بالاغواء لانه كان تكليفا، والتكليف من احسن افعال الله، لكونه تعريضا لسعادة الابد، فكان جديرا بأن يقسم به"[۱۱۵] اور اس طرح زمخشری اغوا کو تکلیف کا ہم معنی بنا دیتے ہیں بلکہ یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ شیطان کے انسان پر استیلا کی نوعیت ان کی نظر میں کیا ہے۔ اس اصول کو کہ اللہ سے قبیح کا صدور متصور نہیں، سورہ اعراف کی ہی ایک اور آیت کی تفسیر میں مؤکد کرتے ہیں۔ آیت ہے "واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها، قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون"[۱۱۶]. تفسیر میں لکھتے ہیں "والثانى (اى ان الله تعالى امرهم بان يفعلوا الفاحشة) افتراء على الله والحاد فى صفاته. كانوا يقولون: لو كره الله منا ما نفعله لنقلنا عنه؛ وعن الحسن: ان الله تعالى بعث محمداً صلى الله عليه وسلم الى العرب وهم قدرية مجبرة يحملون ذنوبهم على الله. وتصديقه قول الله تعالى واذا

---

[۱۱۲] الکشاف ۲: ۴۵۰ [۱۱۳] آیت ۱۶

[۱۱۴] فرشتوں کا حضرت آدم (علیہ السلام) سے افضل ہونا معتزلہ کا مسلک ہے۔ اہل سنت فضیلت آدم کے قائل ہیں دیکھیے الماتریدی: شرح الفقہ الاکبر ص ۴۲ [۱۱۵] الاعراف: ۲۸ [۱۱۶] الاعراف: ۲۸

فعلوا فاحشۃ ... لا یأمر بالفحشاء' لان فعل القبیح مستحیل علیہ لعدم الداعی و وجود الصارف' فکیف یأمر بفعلہ[117]"

ج ۔ نظریہ صلاح و اصلح

غایت افعال خداوندی اور ان کا مبنی بر حکمت ہونا

معتزلہ کے تصور عدل سے پیدا ہونیوالا تیسرا اہم نظریہ صلاح و اصلح ہے ۔ نظّام پہلا شخص ہے جس نے

اس پر گفتگو کی اور اسے معتزلی عقائد کا ایک جزو بنایا ۔ شہرستانی بتاتے ہیں کہ نظّام یونانی فلاسفہ کے اس مسلک سے متاثر تھا کہ "ان الجواد لا یجوز ان یدخر شیئا لا یفعلہ فما ابدعہ واوجدہ ھو المقدور ، ولو کان فی علمہ تعالی ومقدورہ ما ھو احسن واکمل مما ابدعہ نظاما وترتیبا وصلاحا لفعلہ[118]"۔ چنانچہ اس کا کہنا تھا کہ خدا کا ہر کام مصلحت اور خیر پر مبنی ہوتا ہے[119] ۔ وہ وہی کرتا ہے جس میں انسانی صلاح و فلاح مضمر ہو[120] ۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ وہ اس کا بھی قائل تھا کہ خدا کو کسی ایسے فعل پر اصلاً قدرت حاصل نہیں جو صلاح سے خالی ہو[121] ۔ نظریہ صلاح کو اس کی امکانی منطقی حدود تک وسیع کرنے کے نتیجے میں نظّام نے نظریہ 'اصلح' پیش کیا جس کا مفہوم یہ ہے کہ صرف اتنا ہی نہیں کہ باری تعالیٰ کا ہر فعل انسانی صلاح و فلاح کے لیے ہوتا ہے بلکہ اس کے جملہ افعال انسان کے لیے 'اصلح' ہوتے ہیں یعنی انسان کے لیے اس سے زیادہ صلاح و فلاح علم و قدرت خداوندی میں ممکن ہی نہیں[122] ۔ نظّام نظریہ اصلح کی بنا پر کہتا تھا کہ اگر باری تعالیٰ کے علم میں کسی کے لیے تونگری تنگدستی کے مقابلے میں اور بینائی نابینائی کے مقابلہ میں اصلح ہے تو باری تعالیٰ کی قدرت سے یہ بات خارج ہے کہ بینا کو نابینا اور تونگر کو تنگدست کر دے[123] ۔ ابوعلی الجبّائی اور ابوہاشم الجبائی بتاتے ہیں کہ 'اصلح' کا مفہوم لذیذ ترین (ألذّ) نہیں' الاعود فی العاقبۃ والاصوب فی العاجلۃ ' ہے اگرچہ تکلیف دہ اور طبعاً ناپسندیدہ (مولم و مکروہ) ہو[124] ۔ معتزلہ کی اکثریت نظریہ صلاح و اصلح کی قائل ہے تاہم ان میں ایسے لوگ بھی ہوئے ہیں جنہوں نے اس کی سخت مخالفت کی اور اس کے قائلین کی تکفیر کی مثلاً بشر بن المعتمر وغیرہ[125]۔

---

[117] الکشاف ۲: ۸۰ [118] الملل والنحل ۱: ۶۱؛ الفرق ص ۱۱۵ فمابعدہا

[119] الملل ۱: ۶۱ فمابعدہا؛ الفصل (۳۲۰ھ) ۳: ۴۰۱ فمابعدہا؛ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نظّام نے یہ خیال مسیحی عقائد سے اخذ کیا؛ المعتزلہ ص ۱۰۳ [120] نہایۃ الاقدام ص ۳۹۷-۴ [121] الفرق ص ۱۱۵

[122] الفصل ۳: ۹۲؛ الملل ۱: ۶۱ [123] ان کا کہنا ہے کہ اگر ایسا ممکن ہو تو خدا بخیل و ظالم قرار پائے گا؛ الفصل ۳: ۹۲ [124] الفرق ص ۱۱۲ [125] الملل ۱: ۱۲۱ [126] المقالات ۲: ۲۴۸؛

نیز دیکھیے الفصل ۳: ۹۲؛ نہایۃ الاقدام ص ۳۹۸؛ المقالات ۱: ۲۴۷

کشاف اور نظریہ صلاح و اصلح

زمخشری باری تعالیٰ کے افعال کی تعلیل نظریہ صلاح و اصلح کے پس منظر میں کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ہر فعل خداوندی سراسر حکمت و مصلحت ہے۔ سورہ انبیاء کی آیت "لا یسئل عما یفعل وھم یسئلون"[128] کی تفسیر میں بتاتے ہیں کہ عدم مسئولیت سے یہ شبہ نہ ہونا چاہیے کہ افعال خداوندی خالی از صلاح بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ بات تو بطور اصل موضوعہ طے ہے کہ اس کا ہر فعل سراسر صلاح ہوتا ہے۔ عدم مسئولیت تو صرف پروردگار عالم کی عظمت و کبریائی کو ظاہر کرتی ہے "اذا کانت عادۃ الملوک والجبابرۃ ان لا یسألھم من فی مملکتھم عن افعالھم وعما یوردون ویصدرون من تدبیر ملکھم تھیبًا واجلالًا مع جواز الخطأ والزلل وانواع الفساد علیھم، کان ملک الملوک ورب الارباب خالقھم ورازقھم اولی بان لا یسأل عن افعالہ مع ما علم واستقر فی العقول من ان ما یفعلہ کلہ بداعی الحکمۃ ولا یجوز علیہ الخطأ ولا فعل القبائح"[130]

کفار کا استیصال

ظالموں اور کافروں کا استیصال اور زمین کو ان کے ظلم و جور اور کفر سے پاک کرنا بھی انسانی صلاح و فلاح کے لیے ضروری ہے۔ عذاب استیصال کی یہی حکمت ہے کہ وہ ان ظالموں کے لیے نقمت اور دوسروں کے لیے عبرت ہوتا ہے۔ زمخشری سورہ مومنون کی آیت "ولا تخاطبنی فی الذین ظلموا انھم مغرقون"[129] کی تفسیر اسی نقطہ نظر سے کرتے ہیں۔ "فان قلت: لم نھاہ عن الدعاء لھم بالنجاۃ؟ قلت: لما تضمنتہ الآیۃ من کونھم ظالمین وایجاب الحکمۃ ان یغرقوا لا محالۃ لما عرف من المصلحۃ فی اغراقھم والمفسدۃ فی استبقائھم وبعد ان املی لھم الدھر المتطاول فلم یزیدوا الا ضلالًا ولزمتھم الحجۃ البالغۃ لم یبق الا ان یجعلوا عبرۃ للمعتبرین"[131]

فقر و غنیٰ

زمخشری کا کہنا ہے کہ دنیا میں فقر و غنا میں ایک خاص تناسب رکھا جاتا ہے جس میں فقر کو غنا پر غلبہ ہوتا ہے۔ اس کی بنا ایک اہم دینی مصلحت ہے۔ کفار کو ساری دنیوی نعمتوں سے نواز دینے کا نتیجہ کفر کی مکمل بالادستی ہوتا اس لئے خدا ایسا نہیں کرتا۔ مومنین کو سارے دنیوی عیش و عشرت عطا کر دینے کا نتیجہ نفاق کے رواج

---

[128] آیت ۲۳ [130] الکشاف ۲: ۸۷ [129] آیت ۲۷
[131] آیت ۳۳-۳۵ [132] الکشاف ۳/ ۱۴۳ (طبع بیروت) ۱۹۴۷

ہو جانے کی صورت میں نمودار ہو سکتا ہے اس لیے مومنین کو دنیوی ساز و سامان سب کا سب عطا نہیں کیا جاتا۔ زمخشری کے نزدیک یہ ہے وہ مصلحت جس کو پیش نظر رکھ کر وہ سورہ زخرف کی آیت "ولولا ان یکون الناس امۃ واحدۃ لجعلنا لمن یکفر بالرحمن لبیوتھم سقفا من فضۃ ومعارج علیھا یظھرون. ولبیوتھم ابوابا وسررا علیھا یتکئون وزخرفا. وان کل ذلک لما متاع الحیوۃ الدنیا والاخرۃ عند ربک للمتقین"[۱۳۱] کی تفسیر ان الفاظ میں کرتے ہیں" فان قلت: فحین لم یوسع علی الکافرین للفتنۃ التی کان یؤدی الیھا التوسعۃ من اطباق الناس علی الکفر لحبھم الدنیا وتھالکھم علیھا فھلا وسع علی المسلمین لیطبق الناس علی الاسلام؟ قلت التوسعۃ علیھم مفسدۃ ایضا لما تؤدی الیہ من الدخول فی الاسلام لاجل الدنیا والدخول فی الدین لاجل الدنیا من دین المنافقین فکانت الحکمۃ فیما دبر حیث جعل فی الفریقین اغنیاء وغلب الفقر علی الغنی"[۱۳۲]

قبول دعائے مضطر :-

سورہ نمل میں آتا ہے "امن یجیب المضطر اذا دعاہ ویکشف السوء ویجعلکم خلفاء الارض. ء الہ مع اللہ"[۱۳۳] جس سے معلوم ہوتا ہے مضطر کی دعا قبول ہوتی ہے لیکن مشاہدہ ہے کہ کتنے ہی مضطر ایسے ہیں جن کی دعا قبولیت کے درجے کو نہیں پہونچتی۔ زمخشری اس الجھن کو دور کرنے کے لیے نظریہ صلاح واصلح سے کام لیتے ہیں" فان قلت: قد عم المضطرین بقولہ یجیب المضطر اذا دعاہ کم من مضطر یدعو فلا یجاب؟ قلت: الاجابۃ موقوفۃ علی ان یکون المدعو بہ مصلحۃ ولھذا لا یحسن دعاء العبد الا شارطا فیہ المصلحۃ واما المضطر فمتناول للجنس مطلقا یصلح لکلہ ولبعضہ فلا طریق الی الجزم علی احدھما الا بدلیل وقد قام الدلیل علی البعض وھو الذی اجابتہ مصلحۃ فبطل التناول علی العموم"[۱۳۴] یعنی دعا وہی قبول ہوتی ہے جس میں دعا مانگنے والے کی مصلحت ہو قبولیت دعا کا اصول یہ ہے کہ وہ انسانی صلاح وفلاح کے حصول کا ذریعہ ہو ورنہ قبول نہیں ہوتی۔

خلق قبیح وخلق فاعل قبیح :-

مان بھی لیا جائے کہ یہ صحیح ہے کہ انسان فاعل وخالق کفر ہے لیکن اس حکمت والی ذات سے یہ پوشیدہ

---

۱۳۱ آیت ۳۳ - ۳۵
۱۳۲ الکشاف ۳: ۱۹۷
۱۳۳ النمل: ۶۲
۱۳۴ الکشاف ۳/ ۱۹۷

نہیں کہ ان انسانوں کی تخلیق کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ کفر کا ارتکاب کریں گے۔ اس علم کے باوجود ایسے انسانوں کو پیدا کرنے کا مدعا کیا ہے۔ معتزلہ کی نظر میں خلق قبیح اور خلق فاعل قبیح میں کوئی فرق نہیں۔ ان کے نزدیک اس کی مثال ایسی ہی ہے کہ کسی ایسے شخص کے ہاتھ میں شمشیر جوہر دار دیدی جائے جو قتل و غارت گری کے لیے مشہور ہے اور جس سے وہ کسی مومن کو موت کے گھاٹ اتار دے کوئی عاقل اس بات سے اختلاف نہیں کرے گا کہ تلوار دینے والا قاتل سے کم قابل مذمت نہیں پھر آخر ایسے انسانوں کی تخلیق کی کیا توجیہ کی جائے گی۔ زمخشری معتزلی نقطہ نظر سے اس پیچیدہ سوال کا کوئی اطمینان بخش حل پیش نہیں کر پاتے سورہ تغابن کی آیت "ھو الذی خلقکم فمنکم کافر ومنکم مومن واللہ بما تعملون بصیر"[۱۳۵] کی تفسیر میں صرف اتنا کہہ کر خاموش ہو جاتے ہیں "قد علمنا ان اللہ حکیم عالم بقبح القبیح عالم بغناہ عنہ فقد علمنا ان افعالہ کلھا حسنۃ وخلق فاعل القبیح فعلہ فوجب ان یکون حسنا وان یکون لہ وجہ حسن وخفاء وجہ الحسن علینا لایقدح فی حسنہ کما لایقدح فی حسن اکثر مخلوقاتہ جھلنا بداعی الحکمۃ الی خلقھا"[۱۳۶] یعنی وہ ذات پاک حکیم ہے، اسکے اس فعل میں بھی مصلحت ضرور ہوگی، ہمیں اگر اس مصلحت کا علم نہیں تو اس سے حکمت خداوندی پر حرف نہیں آتا، بہت سی حکمتیں ہیں جو ہمیں نہیں معلوم۔

عطا کا اندازہ

باری تعالیٰ زمین و آسمان کے خزانوں کا مالک ہے وہ چاہے تو بے حد و حساب بخشش کر سکتا ہے مگر اس نے عطا و بخشش کا ایک اندازہ مقرر کر رکھا ہے۔ سورہ حجر کی آیت "وان من شیٔ الا عندنا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم"[۱۳۷] میں اس طرح کا مضمون آتا ہے۔ زمخشری اس آیت کی تہ میں نظریہ صلاح واصلح کو کار فرما دیکھتے ہیں اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں "وما من شیٔ ینتفع بہ العباد الا ونحن قادرون علی ایجادہ وتکوینہ والانعام بہ وما نعطیہ الا بمقدار معلوم نعلم انہ مصلحۃ لہ"[۱۳۸] یعنی عطا ربانی سب مصلحت عبد ہوتی ہے۔

تخلیق و تکلیف اور معاد: نظریہ صلاح واصلح کے بعض منطقی نتائج یہ ہیں کہ خدا مخلوق کو پیدا کرے کیونکہ تخلیق میں مخلوق کی صلاح و فلاح ہے[۱۳۹] اور اسی بنیاد پر انسانوں پر "تکلیف" عائد کرنا ضروری ہے[۱۴۰]

---

۱۳۵ آیت ۲ ۱۳۶ الکشاف ۴: ۲۲۷ ۱۳۷ آیت ۲۱

۱۳۸ الکشاف ۲: ۴۴۷

۱۳۹ المقالات ۱: ۵۱۵ فما بعدہا؛ نہایۃ الاقدام ص ۳۹۷، ۴۰۰ ۱۴۰ اصول الدین ص ۱۴۹،

۲۱۴، الاقتصاد ص ۷۲ فما بعدہا؛ المقالات ۱: ۲۳۰؛ نہایۃ الاقدام ۴۰۱ فما بعدہا

تکلیف کا لازمی نتیجہ ہے ثواب وعقاب۔ اس لیے معاد بھی نظریہ صلاح و اصلح کی رو سے ضروری ہے[141]۔ زمخشری ان نتائج کو ذہن میں رکھ کر متعدد آیات قرآنی کی تفسیر کرتے ہیں۔ سورہ مومنون کی آیت افحسبتم انما خلقنکم عبثا وانکم الینا لا ترجعون[142] کی تفسیر میں کہتے ہیں "ای ما خلقنکم للعبث ولم یدعنا الی خلقکم الا حکمۃ اقتضت ذلک وھی ان نتعبدکم ونکلفکم المشاق من الطاعات وترک المعاصی ثم نرجعکم من دار التکلیف الی دار الجزاء فنثیب المحسن ونعاقب المسیٔ[143] اسی طرح کی بات "وما خلقنا السماء والارض وما بینھما باطلا، ذلک ظن الذین کفروا"[144] کی تفسیر میں کہتے ہیں "ای ما خلقناھما وما بینھما للعبث واللعب ولکن للحق المبین وھو ان خلقنا نفوسا اودعناھا العقل والتمییز، ومنحناھا التمکین، وازحنا عللھا ثم عرضناھا للمنافع العظیمۃ بالتکلیف واعددنا لھا عاقبۃ وجزاء علی حسب اعمالھم"[145]

د۔ حُسن و قُبح عقلی

نظریہ عدل کا جو بھا اور نہایت اہم مظہر حُسن و قبح عقلی کا اصول ہے مسئلہ حسن و قبح کلام، اصول فقہ اور فقہ کے اہمات مسائل میں سے ہے[146]۔ اس مسئلے کی پیچیدگی کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق، جیسے کہ خود تصور عدل کا بھی، نظریہ جبر و قدر سے ہے[147]۔

حُسن و قبح کا اطلاق تین مفاہیم پر کیا جاتا رہا ہے:

۱۔ انسانی طبیعت سے مناسبت یا منافرت۔ ان معنی میں مثلاً شیرینی حَسن ہے اور تلخی قبیح

۲۔ صفت کمال یا صفت نقص۔ ان معنی میں علم حَسن ہے اور جہل قبیح

۳۔ کسی چیز کا دنیا میں قابل مدح اور آخرت میں قابل ثواب اور باعث جزائے خیر ہونا یا نہ ہونا۔ ان معنی میں عبادت حَسن ہے اور معصیت قبیح[148]۔

---

[141] اصول الدین ص ۲۰۹، ۲۳۷؛ نہایۃ الاقدام ص ۳۷۱، ۴۰۵

[142] آیت ۱۱۵

[143] الکشاف ۳: ۱۹۲

[144] سورہ ص ۲۷

[145] الکشاف ۴: ۶۹

[146] التوضیح ۱: ۱۷۲؛ التلویح علی التوضیح ۱: ۱۷۲

[147] التوضیح والتلویح ۱: ۱۷۲

[148] التوضیح والتلویح ۱: ۱۷۲

معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے اختلاف کی نوعیت اور اس کا منشا

اشاعرہ

اس امر میں کسی کو اختلاف نہیں کہ پہلے دو معنی کے لحاظ سے حُسن و قُبح تمام تر عقلی ہے[۱۴۹]۔ اختلاف صرف تیسری صورت میں رونما ہوتا ہے۔ امام اشعری کے نزدیک یہ حسن و قبح صرف شرع سے ثابت ہوتا ہے عقل سے نہیں[۱۵۰]۔ امام اشعری کے اس مسلک کی بنا دو امور پر ہے۔ اول یہ کہ ان کے نزدیک حُسن و قبح ذات فعل کے لیے ثابت نہیں ہوتا۔ فعل میں فی حد ذاتہ کوئی ایسی صفت نہیں پائی جاتی جس کی بنا پر اسے حَسَن یا قبیح کہا جا سکے۔ دوسرے یہ کہ امام اشعری اس کے قائل ہیں کہ فعل عبد اپنے اختیار سے نہیں ہوتا (اگرچہ نظریہ کسب کے پیش نظر اس کے باوجود از روئے شریعت ثواب عقاب فعل عبد سے متعلق ہوتا ہے) اور چوں کہ حسن و قبح کو افعالِ باری سے منسوب نہیں کیا جا سکتا اس لئے امام اشعریؒ کے نزدیک تیسرے مفہوم کے اعتبار سے افعال کا حسن و قبح صرف ان کے مامور بہ یا منہی عنہ ہونے سے عبارت ہے یا دوسرے الفاظ میں افعال کا حسن و قبح ذاتی نہیں محض شرعی ہے اور اسی لئے شریعت کے بتانے سے پہلے معلوم نہیں ہوتا[۱۵۱]۔

معتزلہ

معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ عقل علی الاطلاق مُدرِک بالخیر والشر ہے، چنانچہ ان کے نزدیک حَسَن وہ ہے جو شرعاً یا عقلاً قابل تعریف ہو اور قبیح وہ جو قابل مذمت ہو۔ معتزلہ نے حَسَن و قبیح کی ایک اور بھی تعریف کی ہے: حسن وہ ہے جو "مایکون للعالم القادر بحالہ ان یفعلہ" کی شان رکھے اور قبیح جو ایسا نہ ہو (والقبیح مالیس لہ کذلک)۔ معتزلہ کے نزدیک انسان عاقل ورود شرع سے پہلے اچھے اور بُرے افعال میں اپنی عقل کے ذریعہ تمیز کرنے پر پورے طور پر قادر ہے خواہ بالبداہت مثلاً غرق ہونے والے کو بچانا اور سچ کا اچھا ہونا اور جھوٹ کا برا ہونا، یا نظری طور پر مثلاً سچائی کا اچھا ہونا اگرچہ اس سے ضرر ہوتا ہو۔ لیکن یہ تمیز یا ادراک عبادات کے علاوہ دیگر افعال کے بارے میں ہے۔ عبادات کے ادراک کا ذریعہ معتزلہ کے نزدیک بھی صرف شریعت

---

[۱۴۹] التوضیح والتلویح ۱: ۱۷۳؛
[۱۵۰] التوضیح والتلویح ۱: ۱۷۳
[۱۵۱] التوضیح والتلویح ۱: ۱۷۳؛ غایۃ الاقدام ص ۳۷۰

ہے عقل نہیں۔ معتزلہ کے اس مسلک کی بنیاد ان کا یہ عقیدہ ہے کہ افعال میں فی حد ذاتہ حُسن و قبح پایا جاتا ہے جو عقل کے ذریعے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ شریعت کا کام اس حسن و قبح کی اطلاع دینا ہے نہ کہ اس کا اثبات یا اس کی ایجاد۔ دوسرے الفاظ میں افعال کا حسن و قبح ذاتی و عقلی ہے[۱۵۲]۔

حنفیہ ماتریدیہ

حسن و قبح کے ان دو اشعری اور معتزلی نظریات کے علاوہ ایک تیسرا نظریہ حنفیہ کا ہے جو امام ماتریدی کے مسلک پر مبنی ہے۔ ہم یہاں اس کی مختصر سی تفصیل دیتے ہیں جس سے اس مسئلے پر بھی روشنی پڑے گی کہ معتزلہ حنفیت کی طرف کیوں میلان رکھتے تھے۔

حنفیہ اس بات کے قائل ہیں اور ان کے ساتھ معتزلہ بھی کہ بعض افعال عباد کا حُسن و قبح فی حد ذاتہ افعال کے لیے ثابت ہوتا ہے یا کسی ایسی صفت کے لیے جو اس فعل میں پائی جاتی ہے۔ یہ دونوں چیزیں شرعاً تو معلوم ہو ہی سکتی ہیں، اس میں تو کسی کو اختلاف ہے ہی نہیں، لیکن ان کا علم عقل کے ذریعے بھی ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر نبوت محمدی کی تصدیق یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کی پیروی[۱۵۳]۔

افعال کے حسن و قبح کے عقلی اور ذاتی ہونے کے بارے میں یہاں تک تو حنفیہ اور معتزلہ باہم متفق ہیں۔ اختلاف اس کے بعد صرف دو امور میں ہوتا ہے ایک یہ کہ معتزلہ کے نزدیک عقل حاکم مطلق بالحسن والقبح ہے، خدا کے لیے بھی اور بندوں کے لیے بھی۔ خدا کے لیے اس طرح کہ اس پر اصلح للعباد از روئے عقل واجب ہے اور اس کا ترک حرام۔ باری تعالیٰ کی طرف سے وجوب و حرمت کے احکام درحقیقت ان افعال کے حُسن و قبح کی اطلاع ہے۔ بندوں پر اس طرح کہ اللہ کے احکام کی غیر موجودگی کے باوجود عقل ان پر بعض افعال کو واجب، بعض کو مباح اور کچھ کو حرام کر دیتی ہے۔ برخلاف اس کے حنفیہ کے نزدیک حاکم بالحسن والقبح صرف باری تعالیٰ کی ذات ہے۔ اس پر دوسرا کوئی حاکم نہیں اور نہ اس پر کچھ واجب ہے۔ وہ خالق افعال عباد ہے۔ ان میں سے بعض کو اس نے حسن بنایا ہے اور بعض کو قبیح، اور ان میں نفع و ضرر اور خیر و شر رکھا ہے۔ اُن کے نزدیک عقل کی حیثیت صرف حُسن و قبح کے علم کے حصول کے آلے کی ہے نہ کہ واجب کرنے والی شے کی۔ دوسرے یہ کہ معتزلہ کے نزدیک عقل 'موجب للعلم بالحسن والقبح بطریق التولید' ہے۔ یعنی صحیح طریقے سے غور و فکر سے لازمی طور پر حسن و قبح کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک عقل غور و فکر کے بعد کچھ امور کا علم و عرفان تو حاصل

---

۱۵۲ التوضیح والتلویح ۱: ۱۷۲؛ المعتمد فی اصول الفقہ: ۳۶۳ فما بعدہا؛ مقالات الاسلامیین ۲: ۲۵۶

۱۵۳ التوضیح ۱: ۱۸۹ فما بعدہا؛ التلویح ۱: ۱۹۰

کر سکتی ہے لیکن ایسی بھی چیزیں ہیں جن کا علم و عرفان محض انبیاءؑ کی تبلیغ پر منحصر و موقوف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک عقل کیوں کہ 'غیر مولّد للعلم' ہے اس لیے وہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ بعض چیزوں کے علم کو کسب (یعنی صحیح طریقے سے غور و فکر) کے ذریعے اور بعض کو بغیر کسب کے پیدا کر دیتا ہے۔[۱۵۴]

معرفت باری تعالیٰ

حسن و قبح عقلی کا ایک نہایت اہم پہلو معرفت باری تعالیٰ کا مسئلہ ہے جس میں حسن و قبح کی طرح معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین اختلاف ہوا ہے۔ معتزلہ میں سے نظّام اس بات کا قائل ہے کہ انسان عاقل ورود شرع سے پہلے عقل کو کام میں لا کر معرفت خداوندی حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے نزدیک معرفت باری تعالیٰ فکری (استدلالی) چیز ہے[۱۵۵]۔ ابوالہذیل العلّاف نے ایک قدم آگے بڑھا کر یہ کہا کہ معرفت خداوندی اور اس دلیل کی معرفت جو معرفت خداوندی

---

[۱۵۴] التوضیح والتلویح ۱: ۱۹۰، ۱۹۱۔ یہاں اس کا ذکر دل چسپی سے خالی نہ ہوگا کہ رئیس المتأخرین شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی اسی حنفی ماتریدی نقطۂ نظر کو اپنایا ہے، چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ کے مقدمے میں لکھتے ہیں "ان نزول القضاء بالایجاب والتحریم سبب عظیم فی نفسه مع قطع النظر عن تلك المصالح لاثابة المطیع وعقاب العاصی وانه لیس الامر علی ما ظُن من ان حسن الاعمال وقبحها بمعنی استحقاق العامل الثواب والعذاب عقلیان من کل وجه وان الشرع وظیفته الاخبار عن خواص الاعمال علی ما هی علیه دون انشاء الایجاب والتحریم بمنزلة طبیب یصف خواص الادویة وانواع المرض فانه ظن فاسد تمجّه السنة بادی الرأی ... وظهر مما ذکرنا ان لحوق التکلیف بالشرائع ان مثله کمثل سید مرض عبیدُه فسلط علیهم رجلا من خاصّته لیسقیهم دواء فان اطاعوا له اطاعوا السید ورضی عنهم سیدهم واثابهم خیرا ونجوا من المرض وان عصوه عصوا السید واحاط بهم غضبه وجازاهم اسوأ الجزاء وهلکوا من المرض ... وبما ذکرنا من ان ههنا امرین بین الامرین وان لکل من الاعمال ونزول القضاء بالایجاب والتحریم اثرا فی استحقاق الثواب والعقاب یجمع بین الدلائل المتعارضة فی اهل الجاهلیة یعذبون بما عملوا فی الجاهلیة ام لا" حجۃ اللہ البالغہ مع اردو ترجمہ نعمۃ اللہ السابغہ ۱: ۱۰، ۱۱

[۱۵۵] اصول الدین ص ۲۵۶؛ الملل والنحل ۱: ۶۵ نیز دیکھیے

پر قائم ہے عقل سے نظری طریقے سے بدیہی اور ضروری طور پر حاصل ہوتی ہے۔ عقل سے حاصل ہونے والے علوم و معارف کے علاوہ جو علوم و معارف حواس یا قیاس سے حاصل ہوتے ہیں وہ اس کے نزدیک کسبی ہیں۔[۱۵۶] ثمامہ نے تو یہ کہہ کر علاف کو بھی پیچھے چھوڑ دیا کہ معارف جتنے بھی ہیں سب بدیہی اور ضروری ہیں۔[۱۵۷] ان تینوں نظریات کا حاصل یہ ہے کہ اس سوال کے جواب میں کہ "معرفة الله هل هي واجبة بالشرع ام بالعقل" معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ معرفت باری تعالیٰ از روئے عقل واجب ہے دلیل سمعی کے حصول پر منحصر نہیں۔ چنانچہ سمعی دلیل سے پہلے عقلی دلیل ہی کے ذریعے معرفت باری تعالیٰ حاصل ہو جاتی ہے۔[۱۵۸] اشاعرہ اس سے اختلاف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ معرفت باری تعالیٰ از روئے شرع واجب ہے۔ دلیل عقلی سے معرفت باری تعالیٰ حاصل نہیں ہوتی اس کے لیے دلیل سمعی کی ضرورت ہے۔ امام اشعری کو ایجاب عقلی سے اس بنا پر انکار ہے کہ وہ حسن و قبح عقلی پر مبنی ہے جو ان کے نزدیک جیسا اوپر بیان ہوا صحیح نہیں لیکن ماتریدیہ اس کی تائید نہیں کرتے وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ معرفت باری تعالیٰ واجب بالعقل ہے۔[۱۵۹] ماتریدیہ اور معتزلہ کے درمیان اس مسئلے میں وہی اختلاف ہے جو حسن و قبح کے بارے میں ہے۔ یعنی معتزلہ کے نزدیک عقل بذاتہ وجوب معرفت کے بارے میں مستقل اور آزاد حیثیت رکھتی ہے۔ اور ماتریدیہ کے نزدیک عقل محض وجوب معرفت کا ذریعہ اور آلہ ہے۔ واجب کرنے والی ہستی درحقیقت (موجب حقیقی) خدا ہے۔ لیکن ایجاب عقل کے واسطے سے ہوتا ہے۔ جس کا مفاد یہ ہوا کہ باری تعالیٰ فرائض و واجبات کو بغیر عقل کے واجب نہیں کرتا۔ وجوب کے لیے ضروری ہے کہ موجب علیہ میں عقل موجود ہو جو ایجاب کا ذریعہ اور واسطہ بن سکے۔[۱۶۰]

شرعی احکام کی تفصیلات کا علم و ادراک

یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ معتزلہ عقل کو ان معنی میں مستقل اور خودکفیل سمجھتے ہیں کہ وہ شرعیات کی تفصیلات کا ادراک اور ان کے علم کا حصول بذات خود کر سکتی ہے۔ معتزلہ خود یہ کہتے ہیں کہ شرعی احکام کی تفصیلات

---

[۱۵۶] الملل والنحل ۱: ۵۹؛ الفرق بین الفرق ص ۱۱۱ [۱۵۷] الملل ۱: ۷۷؛ اصول الدین ص ۳۲؛
ثمامہ کے مسلک کے بعض منطقی نتائج کے لیے دیکھیے: الفرق ص ۱۷۵؛ الفصل ۴: ۱۴۸؛ الملل ۱: ۷۷۔ جاحظ، جعفر بن مبشر و جعفر بن حرب بھی ثمامہ کے مسلک سے متفق ہیں دیکھیے اصول الدین ۳۲، ۱۵۵، ۲۵۶؛ الملل ۱: ۷۹، ۸۱؛ الفرق ص ۱۵۴ [۱۵۸] المستصفی ۱: ۵۶، ۵۷، ۶۳، ۶۵؛ نہایۃ الاقدام ص ۳۷۱
[۱۵۹] الروضۃ البہیۃ فیما بین الاشاعرۃ والماتریدیۃ ص ۳۴ [۱۶۰] ایضاً ۳۶، ۳۷۔ اس پوری بحث میں یہ بات دیکھنا چاہیے کہ یہاں معرفت خداوندی سے معرفۃ اللہ عند المتکلمین مراد ہے نہ کہ معرفۃ اللہ عند الصوفیۃ۔

کا علم مثلاً آخر رمضان میں روزے کا فرض ہونا اور یکم شوال میں حرام ہونا، عقل محض کے ذریعے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اشاعرہ بھی اس بات کے منکر نہیں کہ شریعت کو عقل کی ضرورت ہے اور اسے شرعی احکام کی معرفت میں دخل حاصل ہے۔[۱۶۱] اس بارے میں اشاعرہ، ماتریدیہ اور معتزلہ کے خیالات اور ان کے اختلافات کی واقعی حیثیت اس وقت پورے طور پر واضح ہو جاتی ہے جب 'صبی عاقل' اور 'شاہق جبل' کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک بچہ عقلی طور پر پختہ ہو جائے مگر بالغ نہ ہو یا ایک ایسا شخص جو دنیا سے الگ تھلگ ایک پہاڑ کی چوٹی پر رہتا ہو اور اُسے کسی رسول کی دعوت نہ پہونچی ہو تو کیا محض عقل کی وجہ سے ان دونوں پر کچھ عقائد و اعمال واجب اور کچھ حرام ہوں گے یا نہیں اور ان عقائد و اعمال پر آخرت کا ثواب و عقاب مرتب ہوگا یا نہیں۔

معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی عقل رکھنے والا معرفت باری تعالیٰ اور اچھے بُرے اعمال کے بارے میں معذور نہیں سمجھا جا سکتا، اسکی عمر کم ہو یا زیادہ، اس پر حق کی طلب واجب ہے۔ اس لیے 'صبی عاقل' بھی اگرچہ وہ نابالغ ہو اپنی عقل کی بنا پر ایمان کا مکلف ہے[۱۶۲] اور اسی طرح 'شاہق الجبل' بھی اگرچہ اسے کسی رسول کی دعوت نہیں پہونچی۔ عدم ایمان کی صورت میں دونوں معذب ہوں گے۔[۱۶۳] اشاعرہ کے نزدیک یہ دونوں معذور ہیں ایک میں تو (شاہق جبل) سرے سے شرط عذاب یعنی سماع نہیں پایا جاتا۔[۱۶۴] دوسرے میں (صبی عاقل) سماع نے جس شرط کو تعذیب کے لیے ضروری قرار دیا ہے یعنی بلوغ، وہ معدوم ہے۔[۱۶۵]

ماتریدیہ (حنفیہ) کا مسلک ان دونوں اشخاص کے بارے میں معتزلہ اور اشاعرہ کے بین بین ہے اور کسی حد تک معتزلہ کے قریب۔ ماتریدیہ کا کہنا ہے کہ عقل کا ابطال تو کسی طرح ممکن نہیں اسے کسی صورت میں لغو اور بیکار نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔[۱۶۶] شریعت خود عقل پر مبنی ہے کیوں کہ مثال کے طور پر پہلی بنیادی چیز تصدیق نبوت شرعاً نہیں عقلاً واجب ہوتی ہے۔[۱۶۷] لیکن عقلی ادراکات کے مبادی کیوں کہ حواس جن کی غلطیوں کا مشاہدہ عام ہے ہیں ایک تو اس وجہ سے اور دوسرے یوں کہ خود عقلی عمل استنتاج پر متعدد داخلی اور خارجی محرکات و اسباب اثر انداز ہوتے رہتے ہیں اس لیے عقلیات میں خطا بھی ہو جاتی ہے بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ ہوتی رہتی ہے اور یہ ایسی بات ہے جس کا انکار کرنا ممکن نہیں۔ چنانچہ افعال کے حسن و قبح اور معرفت باری تعالیٰ کے بارے میں وہ ایک متوسط رویہ اختیار کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ محض عقل اس ایجاب کے لیے کافی و وافی نہیں۔ ان کے نزدیک صبی عاقل ایمان کا مکلف نہیں لیکن

---

۱۶۱ دیکھیے: التوضیح والتلویح ۱: ۱۷۳؛ الروضۃ البہیۃ ۳۵ – ۳۷

۱۶۲ الروضۃ البہیۃ ص ۳۷ ۔ ۱۶۳ الروضۃ البہیۃ ص ۳۹ ۔ ۱۶۴ الروضۃ البہیۃ ص ۳۷

۱۶۵ ایضاً ص ۳۹ ۔ ۱۶۶ ایضاً ص ۳۸ ۔ ۱۶۷ التوضیح ۱: ۱۸۹؛ التلویح ۱: ۱۹۰

ایمان لے آئے تو اس کے ایمان کو صحیح اور معتبر سمجھا جائے گا اسی طرح شافعی حنبل کے بارے بیان کیا کہا ہے کہ جب تک اتنا زمانہ نہ گذر جائے جس میں اسے صحیح و غلط اور اچھے برے کا تجربہ ہو کر دونوں میں تمیز پیدا ہو جائے وہ بھی ایمان کا مکلف نہیں۔ اتنا زمانہ گذر جانے کے بعد البتہ اسے مکلف قرار دیا جائے گا[۱۶۸]

ماتریدیہ اور معتزلہ کا اختلاف

واقعہ یہ ہے کہ اس مقام پر ماتریدیہ اور معتزلہ کے درمیان اتنا لطیف اور نازک فرق رہ جاتا ہے کہ دونوں کے نقطۂ نظر میں فرق کرنا نہایت دشوار ہے۔ اس کے علاوہ خود امام ابو منصور ماتریدی سے یہ قول نقل کیا جاتا ہے کہ صبی عاقل پر معرفت باری تعالیٰ واجب ہے[۱۶۹]۔ اگر یہ انتساب صحیح ہے تو جہاں تک احکام شریعت کے ایجاب کا سوال ہے ماتریدیہ اور معتزلہ میں سوائے اس کے اور کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا کہ معتزلہ عقل کو "مستقل بالایجاب" (موجب حقیقی) کی حیثیت دیتے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اس کی حیثیت خدا کے مقابلے میں نازل اور ثانوی ہے[۱۷۰]۔ شافعیہ میں اس بارے میں دو فریق ہو گئے ہیں۔ ایک تو امام اشعری کی پیروی میں معرفت باری کو عقلاً نہیں شرعاً واجب بتاتا ہے[۱۷۱]۔ اور دوسرا شافعیہ عراق کا گروہ ہے جو اس بارے میں ماتریدیہ کا ہم نوا ہے[۱۷۲]۔ خود حنفیہ میں سے ائمہ بخارا کا مسلک اشاعرہ کے موافق تھا کہ نبی کی بعثت سے پہلے نہ ایمان فرض ہے اور نہ کفر حرام۔ ان لوگوں نے امام ابو حنیفہ کے قول "لاعذر لاحد فی الجہل بخالقہ لما یری من خلق السموات والارض وخلق نفسہ" (جس سے نہایت وضاحت کے ساتھ ماتریدیہ اور معتزلہ کے مسلک کی موافقت ہوتی ہے) میں عدم عذر کو بعد بعثت پر محمول کیا ہے مگر یہ توجیہ امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول "لو لم یبعث اللہ تعالیٰ رسولاً لوجب علی الخلق معرفۃ اللہ تعالیٰ بعقولہم" میں نہیں چلتی جو صراحت کے ساتھ یہ بتاتا ہے کہ نبی اور رسول کی بعثت کے بغیر بھی صرف عقل کے ذریعے معرفت رب انسان پر ضروری ہے۔ امام ابن ہمام نے 'التحریر' میں دوسرے قول کی توجیہ کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے اس قول میں "وجب" کے معنی "ینبغی" لینا چاہیے کیوں کہ وجوب کے عرفی معنی 'ینبغی ان یفعل' بھی ہوتے ہیں اور اس طرح امام ابو حنیفہ

---

[۱۶۸] التوضیح والتلویح ۲: ۱۹۱
[۱۶۹] التوضیح والتلویح ۲: ۱۹۱
[۱۷۰] التوضیح والتلویح ۲: ۱۹۱
[۱۷۱] الروضۃ البہیۃ ص ۳۷
[۱۷۲] و [۱۷۳] الروضۃ البہیۃ ص ۳۸

کے بتائے ہوئے قانونی وجوب کو اخلاقی وجوب میں تبدیل کر دیا ہے۔[۱۷۴]

کشاف اور نظریہ حُسن و قبح

زمخشری نے اپنی تفسیر میں حسن و قبح عقلی کے نظریے کو کس طرح سمویا ہے مندرجہ ذیل مثالوں سے واضح ہوگا:۔

ارسال رسل سورہ نساء کی آیت "رسلاً مبشرین ومنذرین لئلا یکون للناس علی اللہ حجۃ بعد الرسل"[۱۷۵] سے معلوم ہوتا ہے کہ رسولوں کی بعثت سے قبل عقائد و اعمال کے بارے میں انسان کی گرفت نہیں کی جاتی جس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ حسن و قبح عقلی نہیں شرعی ہے۔ زمخشری کے نزدیک حسن و قبح کا عقلی ہونا ایک مسلمہ حقیقت ہے۔ انسانوں پر حجت ان دلائل پر غور و فکر کے ذریعے ہی قائم ہوتی ہے جو انھیں معرفت باری کی راہ دکھاتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں "وھم (الناس) محجوجون بما نصبہ اللہ من الادلۃ التی النظر فیھا موصل الی المعرفۃ"[۱۷۶]

اس طرح زمخشری ایک طرف تو یہ بتاتے ہیں کہ معرفت باری تعالیٰ نظری چیز ہے (جو نظام کا بھی مسلک ہے)[۱۷۷] دوسری طرف حسن و قبح عقلی کے نظریے کو ایک حقیقت ثابتہ کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ پھر اتنا ہی نہیں کہ صرف عام انسانوں کو معرفت صرف اس طریقے سے حاصل ہوتی ہے بلکہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ رسولوں کا ذریعہ معرفت بھی یہی ہے۔ کہتے ہیں "والرسل فی انفسھم لم یتوصلوا الی المعرفۃ الا بالنظر فی تلک الادلۃ، ولا عرف انھم رسل اللہ الا بالنظر فیھا"[۱۷۸]۔ لیکن اگر صورت حال یہی ہے جو زمخشری معتزلہ کے مسلک کی روشنی میں بتاتے ہیں تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بعثت رسل کا کیا فائدہ ہے اور سورہ نساء کی مذکورہ بالا آیت کا کیا مفہوم ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ ذریعہ معرفت باری تو دلائل پر غور و فکر ہی ہے۔ رسولوں کا کام صرف اتنا ہے کہ ایک طرف تو وہ لوگوں کو خواب غفلت سے چونکا دیں اور انہیں غور و فکر کی قوتوں کے استعمال پر آمادہ کریں۔ دوسری طرف انھیں شریعت کی تعلیم دیں اور دینی امور کی تفصیلات سے آگاہی بخشیں "الرسل منبھون عن الغفلۃ وباعثون علی النظر کما تری علماء اھل العدل والتوحید مع تبلیغ ما حملوہ من تفصیل امور الدین وبیان احوال التکلیف وتعلیم الشرائع، فکان ارسالھم ازاحۃ للعلۃ وتتمیما لالزام الحجۃ"[۱۷۹]۔ اس طرح

---

۱۷۴ الروضۃ البہیۃ ص ۳۸، ۳۹

۱۷۵ آیت ۱۶۵

۱۷۶ الکشاف ۱: ۵۸۴

۱۷۷ الملل ۱: ۶۵؛ اصول الدین ص ۲۵۶

۱۷۸ الکشاف ۱: ۵۸۴

رسولوں کی بعثت کا مقصد یہ ہے کہ غور و فکر کی راہوں میں جو رکاوٹیں ہیں انھیں دور کر دیا جائے اور اس طرح حجت الٰہی قائم نہیں بلکہ مکمل ہو جائے۔ زمخشری اس طرح یہ بات بھی وضاحت سے بتا دیتے ہیں کہ ان کا حسن و قبح کا یہ نظریہ ماتریدیہ سے نہیں معتزلہ سے ماخوذ ہے۔ سورہ نساء کی مذکورہ آیت کا مفہوم وہ یہ بتاتے ہیں "لئلا یقولوا: لولا ارسلت الینا رسولا فیوقظنا من سنۃ الغفلۃ وینبھنا لما وجب الانتباہ لہ"[179]

معتزلی نقطۂ نظر سے رسولوں کے اس دوگونہ فرض اور حسن و قبح عقلی کے نظریے کی تائید آیت "وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا"[180] جو صراحت سے عدم بعثت رسل کا نتیجہ عدم تعذیب قرار دیتی ہے کی تفسیر میں بھی ملتی ہے۔ زمخشری "وما کنا معذبین" کی تفسیر ان الفاظ میں کرتے ہیں "وما صح منا صحۃ تدعو الیہا الحکمۃ ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث الیھم رسولا فتلزمھم الحجۃ" پھر سوال اٹھاتے ہیں "فان قلت: الحجۃ لازمۃ لھم قبل بعثۃ الرسل، لان معھم ادلۃ العقل التی یعرف بہا اللہ و قد اغفلوا النظر وھم متمکنون منہ، واستیجابھم العذاب لا غفالھم النظر فیما معھم وکفرھم لذلک، لا لاغفال الشرائع التی لا سبیل الیہا الا بالتوقیف والعمل لا یصح الا بعد الایمان" اس کا جواب بھی وہی دیتے ہیں جو اوپر مذکور ہوا۔ "قلت: بعثۃ الرسل من جملۃ التنبیہ علی النظر والایقاظ من رقدۃ الغفلۃ لئلا یقولوا: کنا غافلین فلولا بعثت الینا رسولا ینبھنا علی النظر فی ادلۃ العقل"[181]

عقل کی حدود

عقل کی رسائی اور نارسائی کی جو حدیں زمخشری نے اوپر مقرر کی ہیں معتزلہ کے مسلمات میں سے ہیں۔ چنانچہ ایک طرف تو زمخشری اس کے قائل ہیں عقل معرفت باری کے حصول میں ایک آزاد اور مستقل حیثیت رکھتی ہے اور اس بارے میں کوتاہی (یعنی عقل کو معرفت باری کے لیے استعمال نہ کرنا) عذاب و خسران کا واحد اور حقیقی سبب ہے لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عقل شریعت کی تفصیلات اور عملی احکام کے ادراک سے عاجز ہے۔ معرفت باری اور ایمان باللہ کے لیے عقل کافی ہے لیکن طاعات اور اس کی تفصیل کے لیے شریعت کی ضرورت ہے ان دونوں پہلوؤں کی زمخشری کی تفسیر میں بہت سی جگہ توضیح ملتی ہے۔

---

[179] الکشاف ۱: ۵۸۴ — [180] الکشاف ۱: ۵۸۴

[181] سورہ اسراء: ۱۵ — [182] الکشاف ۱: ۵۰۹، ۵۱۰

ایمان مُدرَک بالعقل ہے یا مُدرَک بالسمع

- سورہ شوریٰ کی آیت "وکذلک اوحینا الیک روحاً من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب ولا الایمان"[۱۸۳] کی تفسیر میں زمخشری کہتے ہیں "فان قلت: قد علم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما کان یدری ما القرآن قبل نزولہ علیہ فما معنی قولہ "ولا الایمان"، والانبیاء لا یجوز علیھم اذا عقلوا وتمکنوا من النظر والاستدلال ان یخطئھم الایمان باللہ وتوحیدہ ویجب ان یکونوا معصومین من ارتکاب الکبائر ومن الصغائر التی فیھا تنفر قبل البعث وبعدہ فکیف لا یعصمون من الکفر[۱۸۴]" اس شبہ کے جواب میں کہتے ہیں کہ ایمان کا لفظ دو طرح کے امور کو شامل ہے ایک وہ جن تک رسائی عقل کے ذریعے ممکن ہے دوسرے وہ جن تک رسائی صرف شریعت و سمع کے ذریعے ہو سکتی ہے "الایمان اسم یتناول اشیاء بعضھا الطریق الیہ العقل، وبعضھا الطریق الیہ السمع، فعنی بہ ما الطریق الیہ السمع دون العقل وذلک ما کان لہ فیہ علم حتی کسبہ بالوحی الا تری انہ قد فسر الایمان فی قولہ "وما کان اللہ لیضیع ایمانکم" بالصلوٰۃ لانھا بعض ما یتناولہ الایمان[۱۸۵]"

- سورہ توبہ کی آیت "وما کان اللہ لیضل قوما بعد اذ ھداھم حتی یبین لھم ما یتقون"[۱۸۶] کی تفسیر میں مذکورہ دونوں امور کی تشریح ملتی ہے لکھتے ہیں "یعنی ما امر اللہ باتقائہ واجتنابہ کالاستغفار للمشرکین وغیرہ مما نھی اللہ عنہ وبین انہ محظور لا یؤاخذ بہ عبادہ الذین ھداھم للاسلام ولا یسمیھم ضلالاً ولا یخذلھم الا اذا اقدموا علیہ بعد بیان خطرہ علیھم وعلمھم بانہ واجب الاتقاء والاجتناب، واما قبل العلم والبیان فلا سبیل علیھم کما لا یؤاخذون بشرب الخمر ولا بیع الصاع بالصاعین قبل التحریم وھذا بیان لعذر من خاف المؤاخذۃ بالاستغفار للمشرکین قبل ورود النھی والمراد بما یتقون ما یجب اتقاؤہ للنھی فاما ما یعلم بالعقل کالصدق فی الخیر ورد الودیعۃ فغیر موقوف علی التوقیف[۱۸۷]" زمخشری نے "عہد الست" کی تفسیر بھی اس روشنی میں کی ہے۔ سورہ اعراف میں آتا ہے "واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظھورھم ذریتھم واشھدھم علی انفسھم الست

---

[۱۸۳] آیت ۵۲
[۱۸۴] و [۱۸۵] الکشاف ۴:۱۸۴
[۱۸۶] آیت ۱۱۵
[۱۸۷] الکشاف ۲:۲۴۷

بربکم قالوا بلی شہدنا ان تقولوا یوم القیمۃ انا کنا عن ھذا غافلین، او تقولوا انما اشرک اباءنا من قبل وکنا ذریۃ من بعدھم افتھلکنا بما فعل المبطلون. وکذلک نفصل الآیات ولعلھم یرجعون[۱۸۸]" زمخشری یہ بتانے کے بعد کہ یہ مجاز عقلی اور از باب تمثیل وتخییل ہے کہتے ہیں "ومعنی ذلک انہ نصب لھم الادلۃ علی ربوبیتہ ووحدانیتہ وشھدت بھا عقولھم وبصائرھم التی رکبھا فیھم وجعلھا ممیزۃ بین الضلالۃ والھدی فکانہ اشھدھم علی انفسھم واقرارھم ... ان تقولوا مفعول لہ ای فعلنا ذلک من نصب الادلۃ الشاھدۃ علی صحتھا العقول کراھۃ ان تقولوا یوم القیامۃ انا کنا عن ھذا غافلین لم ننبہ علیہ' او کراھۃ ان تقولوا انما اشرک اباءنا من قبل وکنا ذریۃ من بعدھم' فاقتدینا بھم لان نصب الادلۃ علی التوحید وما نبھوا علیہ قائم معھم فلا عذر لھم فی الاعراض عنہ والاقبال علی التقلید والاقتداء بالآباء کما لا عذر لآبائھم فی الشرک ـــــ وادلۃ التوحید منصوبۃ لھم[۱۸۹] ـــــ یعنی نہایت صراحت کیساتھ یہ بتا دیتے ہیں کہ معرفت پروردگار پر جو دلائل قائم ہیں اور جن کی صحت پر عقل انسانی گواہی دیتی ہے، ان کے بعد ایمان نہ لانے کا کوئی عذر باقی نہیں رہ جاتا جس کا مفہوم یہی ہے کہ عقل عرفان رب کے لیے کافی ووافی ہے۔

سمعی دلائل کی حیثیت

اگر محض عقلی دلائل معرفت رب کے لیے کافی ہیں اور ثواب عقاب کا سبب بن سکتے ہیں تو سمعی دلائل کی کیا ضرورت واہمیت ہے؟

اس اہم سوال کا جواب سورہ مومنون کی آیت "قل انی نھیت ان اعبد الذین تدعون من دون اللہ لما جاءنی البینات من ربی وامرت ان اسلم لرب العالمین[۱۹۰]" کی تفسیر میں ملتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ صرف عقلی دلائل کافی ووافی ہیں تاہم سمعی دلائل سے عقلی دلائل میں مزید قوت اور زور پیدا ہو جاتا ہے۔ کہتے ہیں "فان قلت: اما نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عبادۃ الاوثان بادلۃ العقل حتی جاءتہ البینات من ربہ؟ قلت: بلی ولکن البینات لما کانت مقویۃ لادلۃ العقل ومؤکدۃ لھا ومضمنۃ ذکرھا نحو قولہ تعالی 'اتعبدون ما تنحتون. واللہ خلقکم وما تعملون' واشباہ ذلک من التنبیہ علی ادلۃ العقل کان ذکر البینات ذکرا لادلۃ العقل والسمع جمیعا وانما ذکر ما یدل علی الامرین جمیعا لان ذکر تناصر الادلۃ 'ادلۃ العقل وادلۃ السمع' اقوی

---

[۱۸۸] آیت: ۱۷۲-۱۷۴   [۱۸۹] الکشاف ۲: ۱۳۷-۱۳۸

[۱۹۰] آیت ۶۶

فی ابطال مذھبھم فان کانت ادلۃ العقل وحدھا کافیۃ؟"[۱۹۱] زمخشری اس بات کو اور زیادہ وضاحت کے ساتھ سورہ بقرہ کی آیت "قلنا اھبطوا منھا جمیعًا فاما یأتینکم منی ھدًی فمن تبع ھدای فلا خوف علیھم ولا ھم یحزنون"[۱۹۲] کی تفسیر میں بیان کرتے ہیں۔ جیسا پہلے بتایا گیا نظریہ صلاح واصلاح کے پیش نظر انسانوں کی ہدایت کا انتظام کرنا باری تعالیٰ کے ذمے واجب ہے۔ اس مسلک کی روسے زمخشری یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ "فان قلت: فلم جئ بکلمۃ الشك واتیان الھدی کائن لا محالۃ لوجوبہ" اور پھر جواب میں عقل ونظر کے ایمان باللہ کے لیے کافی ووافی ہونے کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہوئے کہ "قلت: للایذان بان الایمان والتوحید لا یشرط فیہ بعثۃ الرسل وانزال الکتب وانہ ان لم یبعث رسولًا ولم ینزل کتابًا کان الایمان بہ وتوحیدہ واجبًا لما رکب فیھم من العقول ونصب لھم من الادلۃ ومکّنھم من النظر والاستدلال"[۱۹۳] یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ہدایت انسانی کے لیے سرے سے یہ ضروری نہیں کہ رسول بھیجا جائے اور کتابیں نازل کی جائیں ان دونوں کی عدم موجودگی میں بھی عقل وشعور کے پیش نظر معرفت رب انسان کے ذمے واجب ہے اور یہی وجہ ہے کہ "فاما یأتینکم" کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں جو شک ظاہر کرتے ہیں۔

---

۱۹۱ الکشاف ۳: ۱۳۸

۱۹۲ سورہ بقرہ: ۳۸

۱۹۳ الکشاف ۱: ۹۷

۳- الوعد والوعید

اور

۴- المنزلۃ بین المنزلتین

الوعد والوعید اور المنزلۃ بین المنزلتین

توحید و عدل کے بعد معتزلہ نے سب سے زیادہ اہمیت المنزلۃ بین المنزلتین اور الوعد والوعید کے اصول کو دی۔ یہ دونوں اصول معتزلہ کے نظریۂ عدل الٰہی، اصول حسن و قبح عقلی اور ان کے مخصوص نظریہ ایمان کا منطقی نتیجہ ہیں۔ یہ دونوں اصول آپس میں ایک دوسرے سے قریبی ربط رکھتے ہیں اس لیے ہم بھی ان دونوں کا ذکر ساتھ ساتھ کریں گے۔

ایمان

اہل سنت کے نزدیک ایمان قلبی تصدیق کا نام ہے۔ اعمال صرف قلبی تصدیق کے متمم اور مکمل ہیں نہ کہ ان کا بنیادی عنصر[1] معتزلہ اس کے برخلاف یہ کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے تمام طاعات کے مجموعہ کا خواہ وہ فرائض ہوں یا مندوبات۔ "الایمان ھو جمیع الطاعات فرضھا و نفلھا"[2]۔ اسی قول کی نسبت ابوالہذیل العلاف کی طرف بھی کی جاتی ہے[3]۔ الفوطی[4] اور ابوبکر الاصم[5] نے بھی یہی بات کہی ہے کہ "الایمان جمیع الطاعات فرضھا و نفلھا"[6]۔ عباد بن سلیمان نے کہا ہے "الایمان جمیع ما امر اللّٰہ سبحانہ بہ من الفرض وما رغب فیہ من النفل"[7]۔ نظام نے البتہ ایک دوسری بات کہی اس کے یہاں فرائض کی ادائگی سے زیادہ اہمیت اجتناب عصیان کو حاصل ہے۔ چنانچہ وہ ایمان کی تعریف یہ کرتا ہے "الایمان اجتناب الکبائر"[8]۔ لیکن اسکے برخلاف الجبائی کا کہنا ہے کہ "الایمان للّٰہ ھو جمیع ما افترضہ اللّٰہ سبحانہ علی عبادہ وان النوافل لیس بایمان"[9]۔ اس طرح معتزلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ایمان صرف تصدیق کا نام نہیں بلکہ اعمال بھی ایمان کے بنیادی تشکیلی عنصر ہیں نہ کہ صرف متمم اور مکمل۔

---

[1] التبصیر ص ۱۶۴ [2] المقالات ۱: ۲۶۶ [3] المقالات ۱: ۲۶۷

[4] المقالات ۱: ۲۶۸ [5] المقالات ۱: ۲۷۰ [6] المقالات ۱: ۲۶۸

[7] المقالات ۱: ۲۶۸؛ الفرق ص ۱۳۰؛ الملل ۱: ۵۵

[8] المقالات ۱: ۲۷۰۔ واصل بن عطاء کا مسلک ایمان کے بارے میں یہ ہے "خصال خیر اذا اجتمعت سمی المرء مومنا وھو اسم مدح" الملل ۱: ۵۵۔ ثمامہ ایمان کے بارے میں کہتا ہے "ھو عدم معصیۃ اللّٰہ" (الانتصار ص ۸۶)۔ جاحظ کی ایمان کی تعریف کے لیے دیکھیے الملل ۱: ۰۰۔ نظّام نے کفر کی جو تعریف کی ہے اسے خیاط نے نقل کیا ہے دیکھیے الانتصار ص ۲۹۔ عباد بن سلیمان کو اس رائے سے اختلاف ہے (الفرق ص ۱۴۶)۔ خود خیاط ثمامہ کی رائے کو ترجیح دیتا ہے اور اسے تفصیل سے بیان کرتا ہے (الانتصار ص ۸۶، ۸۷)

ایمان اور کشاف

زمخشری نے بھی قرآنی آیات کی تفسیر ایمان کے اسی معتزلی مفہوم کو پیش نظر رکھ کر کی ہے سورہ بقرہ کی آیت "الذین یؤمنون بالغیب"[9] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "الایمان: افعال من الامن، یقال امنتہ وامنتہ غیری، ثم یقال آمنہ اذا صدقہ، وحقیقتہ: امنہ التکذیب والمخالفۃ، واما تعدیتہ بالباء فلتضمنہ معنی اقر واعترف، واما ما حکی ابو زید عن العرب: ما آمنت ان اجد صحابۃ - ای ما وثقت - فحقیقتہ: صرت ذا امن بہ ای ذا سکون وطمانینۃ"[10] جس سے پتہ چلتا ہے کہ زمخشری ایمان کے لغوی معنی میں تصدیق وطمانیت کے علاوہ اقرار و اعتراف کو بھی شامل کرتے ہیں اگرچہ تصدیق کو نسبتاً زیادہ اہم حیثیت حاصل ہے "قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم"[11] کی تفسیر میں کہتے ہیں "الایمان: ہو التصدیق مع الثقۃ وطمانینۃ النفس"[12]۔ ایمان کے تصور پر مزید روشنی " انما المومنون الذین آمنوا باللہ ورسولہ ثم لم یرتابوا وجاہدوا باموالہم وانفسہم فی سبیل اللہ اولئک ہم الصادقون"[13] کی تفسیر میں ڈالتے ہیں۔ آیت بتاتی ہے کہ ایمان وہی کہلا سکتا ہے جس میں ارتیاب نہ پایا جاتا ہو۔ زمخشری ارتیاب کی تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں "ارتاب: مطاوع رابہ، اذا اوقعہ فی الشک مع التہمۃ"[14] یعنی ارتیاب کی حقیقت یہ ہے کہ آدمی نہ صرف یہ کہ اس چیز کے بارے میں شک و شبہ کا شکار ہو بلکہ اس پر عدم صدق و عدم حق کی تہمت بھی رکھتا ہو جس سے پتہ چلتا ہے کہ زمخشری کے نزدیک ارتیاب جس کے ساتھ ایمان جمع نہیں ہوتا اس کی نفسیاتی حقیقت صرف اتنی نہیں کہ انسان تشکیک محض میں مبتلا ہو بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس تشکیک کا رجحان اللہ اور رسولؐ کی تکذیب کی طرف ہو، چنانچہ اس بات کو وضاحت سے لکھتے بھی ہیں " والمعنی انہم امنوا ثم لم یقع فی نفوسہم شک فیما آمنوا بہ، ولا اتہام لمن صدقوہ واعترفوا بان الحق منہ ... عدم الارتیاب یکون مقارنا بالایمان لانہ وصف فیہ لما بینت من افادۃ الایمان معنی الثقۃ والطمانینۃ التی حقیقتہا التیقن وانتفاء الریب"[15] بالفاظ دیگر ایمان کی حقیقت وہ کامل تیقن ہے جس میں شائبۂ ارتیاب نہ پایا جائے

---

[9] سورہ بقرہ ۲: ۳ — [10] الکشاف ۱: ۳۰ — [11] سورہ حجرات ۱۴

[12] الکشاف ۴: ۲۹۰ — [13] سورہ حجرات: ۱۵

[14] الکشاف ۴: ۲۹۹ — [15] الکشاف ۴: ۲۹۹ - ۳۰۰

اور جس کے نتیجے میں انسان کو مکمل طور پر اطمینان نفس حاصل ہو جائے اور اس کا اضطراب اور بے چینی رفع ہو کر اسے اللہ اور رسول پر مکمل اعتماد ہو جائے۔ زمخشری نے اس مفہوم کی توضیح کے لیے "ذالک الکتاب لاریب فیہ[۱۹]" کی تفسیر میں لغت کے ساتھ حدیث کو بھی پیش کیا ہے لکھتے ہیں والریب: مصدر را بنی اذا حصل فیک الریبۃ وحقیقۃ الریبۃ: قلق النفس واضطرابھا[۲۰]" حدیث کو اس معنی کی تائید میں پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ومنہ ماروی الحسن بن علی قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول دع مایریبک الی مالا یریبک فان الشک ریبۃ وان الصدق طمانینۃ، ای فان کون الامر مشکوکا فیہ مما تقلق لہ النفس ولا تستقر وکونہ صحیحا صادقا مما تطمئن لہ وتسکن، ومنہ ریب الزمان، وھو یقلق النفوس ویشخص بالقلوب من نوائبہ[۲۱]" لیکن زمخشری اس پر بس نہیں کرتے بلکہ اقرار باللسان کو بھی اس میں داخل کر دیتے ہیں چنانچہ "قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم وان تطیعوا اللہ ورسولہ لا یلتکم من اعمالکم شیئا[۲۲]" کی تفسیر میں ایمان کے بارے میں "التصدیق مع الثقۃ وطمانینۃ النفس[۲۳]" کے الفاظ استعمال کرنے کے بعد لکھتے ہیں "والاسلام الدخول فی السلم والخروج من ان یکون حربا للمومنین باظھار الشھادتین، الا تری الی قولہ تعالیٰ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم، فاعلم ان ما یکون من الاقرار باللسان من غیر مواطاۃ القلب فھو اسلام، وما واطأ فیہ القلب اللسان فھو ایمان[۲۴]" اور اس طرح اقرار اللسان کا اضافہ تصدیق قلبی پر کر دیتے ہیں۔ اعمال بھی ایمان کا جزء اور اس کا تشکیلی عنصر ہیں اس بات کی صراحت سورہ بقرہ کی آیت "الذین یؤمنون بالغیب[۲۵]" میں ملتی ہے کہتے ہیں "فان قلت ما الایمان الصحیح؟ قلت: ان یعتقد الحق ویعرب عنہ بلسانہ ویصدقہ بعملہ[۲۶]" اور اس طرح ایمان کو ارکان ثلثہ کا مرکب قرار دیتے ہیں یعنی تصدیق قلبی اقرار باللسان اور عمل جسے وہ تصدیق بالعمل کا نام دیتے ہیں اور اس طرح ایمان کے مفہوم میں وہ دو چیزیں بھی شامل کرتے ہیں جو تصدیق قلبی، یقین یا طمانینت نفس کے علاوہ اور اس سے خارج ہیں اور اس کے لیے تصدیق بالعمل کا بظاہر خوشنما مگر درحقیقت گمراہ کن لفظ استعمال کرتے ہیں حالانکہ تصدیق قلب کا فعل ہے کہ جوارح کا تصدیق، جبکہ وجود میں اعمال پر منحصر نہیں چنانچہ ابن المنیر الاسکندری اس پر

---

[۱۹] سورہ بقرہ: ۲ [۲۰] الکشاف ۱: ۲۷ [۲۱] الکشاف ۱: ۲۷

[۲۲] سورہ حجرات: ۱۴ [۲۳] الکشاف ۳: ۴۹۰ [۲۴] الکشاف ۳: ۲۶۸

[۲۵] سورہ بقرہ: ۳ [۲۶] الکشاف ۱: ۳۰

تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں" قال المومن من اعتقد الحق واعرب عنه بلسانه وصدقه بعمله، فجعل التصديق من حظ العمل حتى يتم له ان من لم يعمل فقط فوت التصديق الذي هو الايمان لغة والتصديق، انما هو بالقلب ولا يتوقف وجوده على عمل الجوارح"[۲۴] یہی صورت زمخشری نے "ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوء تجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا"[۲۵] کی تفسیر میں اختیار کی ہے" والخطاب للمسلمين... وعن الحسن: ليس الايمان بالتمني، ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل"[۲۶]

اور اسی طرح تصدیق قلب کا اساسی جزو تصدیق عمل کو قرار دے کر معتزلی مسلک کی تائید کر دی ہے۔ زمخشری نے اس نظریے کی تائید سورہ انعام کی آیت "هل ينظرون الا ان يأتيهم الملائكة او يأتي ربك او يأتي بعض ايات ربك يوم يأتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا قل انتظروا انا منتظرون"[۲۷] سے بھی حاصل کی ہے لکھتے ہیں" والمعنى ان اشراط الساعة اذا جاءت وهي ايات ملجئة مضطرة ذهب اوان التكليف عندها، فلم ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الآيات، او مقدمة الايمان غير كاسبة في ايمانها خيرا، فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة اذا امنت في غير وقت الايمان، وبين النفس التي امنت في وقته ولم تكسب خيرا، ليعلمان قوله الذين امنوا وعملوا الصالحات جمع بين قرينتين لا ينبغي ان تنفك احداهما عن الاخرى حتى يفوز صاحبها ويسعد، والا فالشقوة والهلاك"[۲۸]

جس کا ماحصل یہی ہے کہ ان کے خیال میں قرآن بھی ایمان اور عمل صالح میں کسی حد فاصل کا قائل نہیں بلکہ دونوں کو ایک ہی قرار دیتا ہے۔

المنزلة بين المنزلتين ایمان کو اعتقاد، اقرار اور عمل کا مجموعہ قرار دینے کے بعد معتزلہ اور اہل سنت کی راہیں ایمان اور اسکے مقتضیات ونتائج اور اس عمل کے بارے میں جو تقاضائے ایمان کے خلاف ہے بالکل علیحدہ ہو جاتی ہیں۔ معتزلہ کے ظہور کے وقت مرتکب گناہ کے بارے میں حسب ذیل مسالک پائے جاتے تھے: خوارج بحیثیت مجموعی ہر گناہ کے مرتکب کو کافر اور دائرہ ایمان سے خارج قرار دیتے تھے۔ ان کے نزدیک گناہوں میں صغیرہ اور کبیرہ کا کوئی فرق نہ تھا۔ ان میں سے ازارقہ کا کہنا تھا کہ

---

[۲۴] الانتصاف علی حاشیہ الکشاف ۱: ۳۱ [۲۵] سورہ نساء: ۱۲۳ [۲۶] الکشاف ۱: ۴۴۴
[۲۷] سورہ انعام: ۱۵۸ [۲۸] الکشاف ۲: ۶۴ [۲۹] المقالات ۱: ۸۶

ہر گناہ کا مرتکب چاہے وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ مشرک ہے[30]۔ خوارج کا دوسرا فرقہ صفریہ بھی مرتکب گناہ کو کافر اور مشرک بتاتا ہے[31]۔ تیسرا فرقہ یعنی نجدات تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ یہ کہتا تھا کہ ایسے گناہ کا ارتکاب کرنے والا جس کی حرمت پر امت کا اجماع ہے کافر و مشرک ہے[32]۔ چوتھا فرقہ اباضیہ البتہ اس مسلک سے اختلاف رکھتا تھا۔ اس کا کہنا یہ تھا کہ "مرتکب ما فیہ الوعید مع معرفۃ باللہ وبما جاء من عندہ کافر کفران نعمۃ ولیس بکافر کفر الشرک"[33] جس گناہ پر وعید آئی ہے اس کا مرتکب اگر خدا اور اس کے احکام پر یقین رکھتا ہے تو وہ کافر نعمت ہے نہ کہ کافر حقیقی۔ اسی زمانے میں بعض لوگ یہ بھی کہتے تھے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب جو اہل اسلام میں سے ہو، منافق ہے اور کفر ظاہر کرنے والے کافر سے بدتر ہے[34]۔ اہل سنت کا مسلک جو اعلام صحابہؓ و تابعینؒ کا مسلک ہے اس بارے میں یہ رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ اپنے ایمان باللہ، تصدیق رسالت و کتاب و احکام الٰہی کی وجہ سے مومن ہے اگرچہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب کی وجہ سے وہ فاسق بھی ہو گیا ہے تاہم اس کا یہ فسق اسے ایمان اور اسلام کے دائرہ سے باہر نہیں نکال دیتا۔ معتزلہ نے ان سارے مسالک کی مخالفت کی اور یہ کہا کہ گناہ دو طرح کے ہوتے ہیں کبیرہ اور صغیرہ[35]۔ گناہ کبیرہ کا مرتکب فاسق ہے اور فاسق ان کے نزدیک باتفاق رائے نہ مومن ہوتا ہے نہ کافر[36]۔ اس طرح انہوں نے ایمان اور کفر کے مرحلوں کے درمیان ایک اور مرحلہ ایجاد کیا جسے وہ "فسق" کہتے ہیں اور جسے ان کے یہاں دوسرے الفاظ میں ایمان و کفر کی درمیانی منزل یعنی "المنزلۃ بین المنزلتین" (ای منزلتی الکفر والایمان) کہا جاتا ہے[37]۔ واصل بن عطا بانی اعتزال نے سب سے پہلے اس مسلک کو ایجاد کیا اور یہی وہ پہلا مسئلہ ہے جس سے اہل سنت سے اس کی مقاطعت کا آغاز ہوا[38]۔ واصل بن عطا نے یہ بھی بتایا کہ فاسق کے بارے میں جو ایمان و کفر کی درمیانی منزل میں ہے رویہ بھی بین بین اختیار کیا جائے گا۔ یعنی جہاں تک نکاح، وراثت، غسل نماز جنازہ اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنے کا سوال ہے اس سے ایک مومن کا سا برتاؤ ہوگا لیکن اس کی برائی کرنے، اس پر لعنت کرنے، اس سے برائت کا اظہار کرنے، اس سے عداوت کا اعتقاد رکھنے اور اس کی گواہی قبول نہ کرنے کا جہاں تک تعلق ہے وہ اور ایک کافر یکساں ہیں[39]۔ گناہ کبیرہ کے بارے

---

[30] الفرق ص ۹۷ — [31] الفرق ص ۹۷ — [32] الفرق ص ۹۷

[33] الفرق ص ۹۷ — [34] الفرق ص ۹۷ — [35] الفرق ص ۹۸

[36] المقالات ۱: ۲۷۰، ۲۷۱ — [37] المقالات ۱: ۲۷۰؛ التبصیر ص ۹۲؛ الملل ۱: ۸۳؛ الفرق ص ۱۵۲

[38] [illegible] — [39] المقالات ۱: ۲۷۰؛ الفرق ص ۱۱۷؛ ۱۲۳؛ الملل ۱: ۸۳

[40] الفرق ص ۹۸ — [41] الکشاف ۱: ۸۹، ۹۰

میں معتزلہ میں سخت غلو اور شدت رہی۔ حتیٰ کہ بعض نے (مثلاً نظام) جیسا بتایا گیا ایمان کی حقیقت صرف اجتناب کبائر کو قرار دے دیا۔[۴۱]

الوعد والوعید

اشاعرہ کا عقیدہ یہ رہا ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے حکم کی متابعت و پیروی پر وعدہ (ثواب) کیا ہے اور جن امور سے روکا ہے ان کے ارتکاب پر وعید (عذاب) سنائی ہے۔ یہ وعدہ وعید بھی از قسم کلام ازلی ہے۔ آخرت میں جس کسی کو نجات ملے گی اور جو مستحق ثواب ہوگا وہ باری تعالیٰ کے اس وعدے کی بنا پر اور جو مستحق عذاب ہوگا وہ اس وعید کی بنا پر۔ اس مسلک کی بنیاد حسن و قبح شرعی کے نظریے پر ہے۔ اشاعرہ کا یہ بھی کہنا ہے کہ ثواب عطا کرنا باری تعالیٰ کے ذمے واجب نہیں کیوں کہ وہ مالک علی الاطلاق ہے ثواب محض اس کا فضل ہے۔ اسی طرح وعید کو پورا کرنا بھی اسکے ذمے واجب نہیں وہ اس کا بھی پورا اختیار رکھتا ہے، بلکہ یہ اس کا احسان و کرم ہے کہ وہ گنہ گار کو معاف کر دے۔[۴۲]

معتزلہ اس کے برخلاف یہ کہتے ہیں کہ ان کے اصول کے مطابق کلام ازلی کوئی چیز نہیں ایسے امر و نہی بھی کلام محدث و مخلوق کے ذریعے ہے۔ اب جو کوئی اتباع امر کے ذریعے نجات پاتا ہے اس نے اپنے فعل سے ثواب کا استحقاق پیدا کیا ہے اور جو بوجہ معصیت کے مبتلائے عذاب ہوگا وہ اپنے افعال کی بنا پر مستوجب و مستحق عذاب ہوگا۔ عقل من حیث الحکمۃ ان دونوں باتوں کا تقاضا کرتی ہے۔[۴۳] وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ وعدہ وعید کے بارے میں صادق ہے اور اپنی باتوں کو بدلتا نہیں ہے۔ چنانچہ کبائر پر ضرور سزا ملے گی۔ ان کی سزا سے بچنے کا طریقہ صرف توبہ ہے۔ اگر مومن دنیا سے طاعت و توبہ کے ساتھ رخصت ہو تو ثواب اس کا حق واجبی ہے۔ اور اگر بغیر توبہ کیے کبیرہ گناہوں میں مبتلا ہو کر مرا تو ہمیشہ کے لیے جہنمی ہو گیا۔[۴۴] ان کے نزدیک جو شخص جہنم میں داخل ہوگا ہمیشہ اس میں رہے گا۔[۴۵] فرق صرف اتنا ہے کہ وہ مومن جو مرتکب گناہ کبیرہ ہے اور جس کا انتقال بغیر توبہ کیے ہو گیا تو اگرچہ خلود فی النار اس کے لیے بھی ہے تاہم اس پر عذاب کفار کے مقابلے میں کم ہوگا۔[۴۶] یہ عقیدہ الوعد والوعید کہلاتا ہے اور المنزلۃ بین المنزلتین کے نظریے ہی کی پیداوار ہے۔

---

[۴۱] بعض کبیرہ گناہوں کے بارے میں اہل اعتزال کے خیالات کے لیے ملاحظہ ہو:- الفرق ص ۱۲۹، ۱۵۰، ۱۵۲؛ الانتصار ص ۸۳، ۸۸، ۹۳؛ الفصل ۴: ۱۵۲ وغیرہ

[۴۲] و [۴۳] الملل ۱: ۵۸ (۱۹۴۷ء)

[۴۴] المقالات ۱: ۲۷۴؛ الفرق ص ۹۸؛ اصول الدین ص ۲۴۲؛ الفصل ۴: ۴۴ تا بعدہا؛ شرح المواقف ۸: ۳۰۴

[۴۵] المقالات ۱: ۲۷۴، ۲: ۴۷۴

[۴۶] الملل (۱۹۱۰ء تصحیح بدران) ۱: ۹۳

کشاف اور مذکورہ دونوں نظریے۔

زمخشری جیسا کہ بتایا گیا ایمان کی حقیقت کے بارے میں معتزلہ سے کامل اتفاق رکھتے ہیں اور ایمان کو تصدیق قلبی، اقرار لسانی اور اعمال کا مجموعہ قرار دیتے ہیں اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ المنزلۃ بین المنزلتین اور الوعد والوعید کے بارے میں ان کے وہی خیالات ہیں جو دوسرے معتزلہ کے ہو سکتے ہیں۔ انھیں اصولوں کو پیش نظر رکھ کر وہ آیات قرآنی کی تفسیر کرتے ہیں "الذین یؤمنون بالغیب"[47] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "فمن اخل بالاعتقاد — وان شھد و عمل — فھو منافق، ومن اخل بالشھادۃ فھو کافر ومن اخل بالعمل فھو فاسق"[48]۔ سورہ بقرہ کی آیت 'یضل بہ کثیرا ویھدی بہ کثیرا وما یضل بہ الا الفاسقین'[49] کی تفسیر میں فسق کے لغوی معنی کی تحقیق کرتے ہوئے کہتے ہیں "الفسق: الخروج عن القصد"[50] پھر اس کی تائید میں روبہ کا شعر "فواسقا عن قصدھا جوائرھا" پیش کرتے ہیں اور صراحت کے ساتھ بتاتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ میں فسق کسے کہتے ہیں "الفاسق فی الشریعۃ الخارج عن امر اللہ بارتکاب الکبیرۃ، وھو النازل بین المنزلتین ای بین منزلۃ المومن والکافر"[51] اور اس طرح معتزلہ کی مکمل تائید کر دیتے ہیں۔
ایک دوسری جگہ کفر، فسق، عصیان اور رشد کی تعریف بھی ان کی زبانی ملتی ہے آیت 'وکرہ الیکم الکفر والفسوق والعصیان۔ اولئک ھم الراشدون'[52] کی تفسیر میں بتاتے ہیں "الکفر تغطیۃ نعم اللہ تعالیٰ وغمطھا بالجحود؛ والفسوق: الخروج عن قصد الایمان ومحجتہ برکوب الکبائر؛ والعصیان: ترک الانقیاد والمضی لما امر بہ الشارع؛ والرشد: الاستقامۃ علی طریق الحق مع تصلب فیہ، من الرشادۃ وھی الصخرۃ"[53] یعنی حقیقت کفر یہ ہے کہ انسان اللہ کی نعمتوں کی ناسپاسی اور ناقدری اس طرح کرے کہ سرے سے یہ دوگا ہی تسلیم کرنے سے انکار کر دے۔ فسق اس چیز کا نام ہے کہ انسان ایمان کی راست روی اور اس کی سبیل وسط کو کبیرہ گناہوں کے ارتکاب کے ذریعے چھوڑ بیٹھے، اور اس طرح وہ ایمان اور اعمال صالحہ میں تلازم عقلی کا اثبات کرتے ہیں کہ ایک کے انقطاع سے دوسرے کی نفی لازم آتی ہے۔ عصیان کے بارے میں وہ صرف اتنا کہہ دیتے ہیں کہ شارع کے احکام کی اطاعت وانقیاد ترک کرنے کا نام عصیان ہے جس سے مراد یا تو یہ بتانا ہے

---

[47] سورہ بقرہ ۳
[48] الکشاف ۱: ۴۰
[49] سورہ بقرہ ۲۶
[50] الکشاف ۱: ۸۹
[51] الکشاف ۱: ۸۹/۹۰
[52] سورہ حجرات ۷
[53] الکشاف ۴: ۳۶۸

کہ یہ ایک عام اصطلاح ہے جو کفر، فسق اور صغیرہ گناہ سب کے لیے استعمال ہو سکتی ہے اور یا یہ کہنا ہے کہ عصیان فسق سے نچلے درجہ کی چیز ہے جو ظاہر ہے کہ معتزلہ کی اصطلاح میں گناہ صغیرہ کا ارتکاب ہی ہو سکتا ہے۔ 'رشد' بھی اسی طرح یا تو اطاعت کے لیے ایک عام اصطلاح ہے یا فسق کے مقابلہ پر استعمال کی گئی ہے۔ زمخشری کے خیال میں رشد کا لفظ صرف اسی وقت بولا جا سکتا ہے جب طریق حق پر صرف استقامت ہی نہیں بلکہ اس کے بارے میں انسان میں صلابت بھی پائی جائے کیونکہ رشد کے بنیادی مفہوم میں صلابت کا مفہوم پوشیدہ ہے۔ علاوہ بریں زمخشری ایمان و اسلام میں فرق کرتے ہیں۔ سورہ حجرات کی آیت "قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم، وان تطیعوا اللہ ورسولہ لا یلتکم من اعمالکم شیئاً ان اللہ غفور رحیم"[۵۳] کی تفسیر میں کہتے ہیں " الایمان: ھو التصدیق مع الثقۃ و طمانینۃ النفس، والاسلام دخول فی السلم، والخروج من ان یکون حربا للمومنین باظہار الشہادتین، الا تری الی قولہ تعالیٰ 'ولما یدخل الایمان فی قلوبکم' فاعلم ان ما یکون من الاقرار باللسان من غیر مواطاۃ القلب فھو اسلام، وما واطأ فیہ القلب اللسان فھو الایمان"[۵۴] یعنی اسلام صرف اقرار باللسان کا نام ہے چاہے قلب کی حالت کچھ بھی کیوں نہ ہو اور اس طرح اسلام کو ایمان کا ایک جزو اور صرف اقرار باللسان کا مرادف قرار دے دیتے ہیں جو معتزلہ کا نقطہ نظر ہے۔

فاسق کے بارے میں کیا رویہ اختیار کیا جانا چاہیے؟ اس بارے میں زمخشری واصل بن عطاء کے مذکورہ بالا خیالات کی پوری تائید کرتے ہیں کہ بعض امور کے بارے میں اس سے مومن کا سا معاملہ کیا جائے گا اور بعض دوسری باتوں کے بارے میں اس سے کافر کا برتاؤ کیا جائے گا[۵۵]

صغائر و کبائر

معتزلہ کا ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ کبیرہ وہ گناہ ہے جس کے لیے وعید آئی ہو اور جس کے لیے وعید نہیں آئی وہ صغیرہ ہے[۵۶]۔ جعفر بن مبشر اس گناہ کو کبیرہ بتاتا ہے جس کا ارتکاب عمداً کیا گیا ہو[۵۷]۔ ابو الہذیل نے بتایا ہے کہ ایمان کی باعتبار ترک یا عمل کے چار قسمیں ہیں۔ ایک جس کا

---

[۵۳] سورہ حجرات: ۱۴ [۵۴] الکشاف ۲: ۳۹۸

[۵۵] الکشاف ۱: ۸۹، ۹۰ (کما سبق) [۵۶] المقالات ۱: ۲۷۰

[۵۷] المقالات ۱: ۲۷۱؛ الانتصار ص ۸۲؛ الملل ۲: ۱۴؛ الفرق ۱۵۳؛ شرح المواقف ۸: ۳۸۱

ترک کفر ہے۔ ۲۔ جس کا ترک کفر نہیں فسق ہے۔ ۳۔ جس کا ترک فسق ہے نہ کفر مگر گناہ صغیرہ (عصیان) ہے۔ ۴۔ جس کا ترک نہ کفر ہے نہ عصیان[59]۔ زمخشری آیت "الذین یجتنبون کبائر الاثم والفواحش الا اللمم[60]" کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ کبائر وہ گناہ ہیں جن کی سزا توبہ کے بغیر معاف نہیں ہوتی "والکبائر الذنوب التی لایسقط عقابها الا بالتوبة[61]" تاہم اس کے ساتھ وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ گناہ صغیرہ اور کبیرہ اضافی چیزیں ہیں، چنانچہ کبیرہ کی تعریف میں اضافہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں "وقیل التی یکبر عقابها بالاضافة الی ثواب صاحبها[62]" سورہ نساء کی آیت "ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم وندخلکم مدخلا کریما[63]" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "والکبیرة والصغیرة انما وصفتا بالکبر والصغر باضافتهما اما الی طاعة او معصیة او ثواب فاعلهما[64]" صغائر کے بارے میں "الذین یجتنبون کبائر الاثم والفواحش الا اللمم[65]" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "اللمم ما قل وصغر... والمراد الصغائر من الذنوب" اس کے ساتھ بعض اقوال تو ضیحاً و استشہاداً نقل کیے ہیں "وعن ابی سعید الخدری... اللمم هی النظرة والغمزة والقبلة، وعن السدی: الخطرة من الذنب، وعن الکلبی: کل ذنب لم یذکر الله علیه حداً ولا عذاباً، وعن عطاء: عادة النفس الحین بعد الحین[66]" اس سلسلے میں حضرت آدم علیہ السلام کی لغزش کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ جب انبیاءؑ کبیرہ گناہوں سے پاک ہیں تو آخر حضرت آدمؑ سے ان کی لغزش پر جو یقیناً اس صورت میں صغیرہ کی حیثیت رکھتی ہے کیوں اتنی شدید بازپرس ہوئی۔ چنانچہ آیت "فتلقی ادم من ربه کلمات فتاب علیه انه هو التواب الرحیم[67]" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "فان قلت: الخطیئة التی اهبط بها ادم ان کانت کبیرة فالکبیرة لا تجوز علی الانبیاء، وان کانت صغیرة، فلم جری علیه ما جری بسببها من نزع اللباس والاخراج من الجنة والاهباط من السماء، کما فعل بابلیس ونسبته الی الغی والعصیان ونسیان العهد وعدم العزیمة والحاجة الی التوبة[68]" اور پھر بتاتے ہیں کہ یہ خطا اگرچہ صغیرہ تھی مگر ان کے منصب نبی اور مقام بلند سے فروتر تھی اس لیے مواخذہ سخت ہوا "قلت: ما کانت الا صغیرة مغمورة باعمال قلبه من الاخلاص والافکار الصالحة التی هی اجل الاعمال واعظم الطاعات وانما جری علیه ما جری، تعظیماً للخطیئة وتفظیعا لشانها وتهویلا[69]" اور

---

[59] المقالات ۱:۲۶۷ — [60] سورہ النجم: ۳۲ — [61] و [62] الکشاف ۴: ۳۳۸
[63] سورہ نساء: ۳۱ — [64] الکشاف ۱: ۳۸۹ — [65] سورہ نجم: ۳۲
[66] الکشاف ۴: ۳۳۸، ۳۳۹ — [67] سورہ بقرہ: ۳۷ — [68] و [69] الکشاف ۱: ۹۷

اسی ضمن میں ارتکاب گناہ کے معتزلی تصور کا بھی اثبات کر جاتے ہیں "لیکون لطفا له ولمن رتبه فی اجتناب الخطایا واتقاء المآثم، والتنبیه علی انه اخرج من الجنة بخطیئة واحدة فکیف یدخلها ذو خطایا جمة[۷۰]" اپنے اس مسلک کی تائید میں کہ صغائر و کبائر اضافی بھی ہوتے ہیں سورۂ نسار کی مذکورہ بالا آیت[۷۱] کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے قول کو تائید میں پیش کیا ہے کہ "لا صغیرة مع الاصرار ولا کبیرة مع الاستغفار[۷۲]"

معتزلی نقطۂ نظر کے مطابق زمخشری کافر اور گنہ گار (مرتکب گناہ کبیرہ) میں کوئی فرق نہیں کرتے اور اسکے قائل ہیں کہ بغیر توبہ کے ان دونوں میں سے کسی کی مغفرت نہ ہوگی۔ سورۂ نسار کی آیت "ان الذین کفروا وظلموا لم یکن الله لیغفر لهم ولا لیهدیهم طریقا۔ الا طریق جهنم[۷۳]" کی تفسیر میں نہایت وضاحت سے کہتے ہیں "جمعوا بین الکفر والمعاصی وکان بعضهم کافرین وبعضهم ظالمین اصحاب کبائر لانه لا فرق بین الفریقین فی انه لا یغفر لهما الا بالتوبة[۷۴]" صرف اتنا ہی نہیں معتزلہ کا جیسا ہم بتا چکے ہیں اس پر اجماع ہے کہ جہنم میں دخول کا مطلب خلود فی النار ہے۔ جو ایک دفعہ جہنم میں پہونچا اُسے نکلنا نصیب نہ ہوگا۔ زمخشری بھی اسی کے قائل ہیں سورۂ بقرہ کی آیات ربوا میں سے "ومن عاد فاولئک اصحب النار هم فیها خلدون[۷۵]" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "وهذا دلیل بین علی تخلید الفساق[۷۶]"۔ سورۂ انعام کی آیت "یوم یأتی بعض آیات ربك لا ینفع نفسا ایمانها لم تکن آمنت من قبل او کسبت فی ایمانها خیرا[۷۷]" کی تفسیر میں بھی کافر و عاصی کے یکساں انجام پر زور دیتے ہیں "فلم یفرق کما تری بین النفس الکافرة اذا آمنت فی غیر وقت الایمان وبین النفس التی آمنت فی وقته ولم تکسب خیرا[۷۸]"

یہی بات "لیس بامانیکم ولا امانی اهل الکتاب من یعمل سوء یجزبه ولا یجد له من دون الله ولیا ولا نصیرا[۷۹]" کی تفسیر میں کہتے ہیں پہلے تو یہ بتاتے ہیں کہ خطاب مسلمانوں سے ہے "والخطاب للمسلمین... وعن الحسن: لیس الایمان بالتمنی ولکن ما وقر فی القلب وصدقه العمل[۸۰]" پھر ازراہ تعریض کہتے ہیں "ان قوما الهتهم امانی المغفرة حتی خرجوا من الدنیا ولا حسنة لهم، وقالوا نحسن الظن بالله وکذبوا، لو احسنوا الظن بالله لاحسنوا العمل له..."

---

[۷۰] الکشاف ۱:۴۷۰

[۷۱] سورہ نسار: ۳۱

[۷۲] الکشاف ۱: ۳۸۹

[۷۳] سورہ نسار ۱۶۷، ۱۶۸

[۷۴] الکشاف ۱:۵۹۴

[۷۵] سورہ بقرہ: ۲۷۵

[۷۶] الکشاف ۱:۲۴۵

[۷۷] انعام: ۱۵۸

[۷۸] الکشاف ۱:۶۴

[۷۹] سورہ نسار: ۱۲۳

[۸۰] الکشاف ۱:۴۴۴

واذا ابطل اللہ الامانی واثبت ان الامر کلہ معقود بالعمل، وان من اصلح عملہ فھو الفائز، ومن اساء عملہ فھو الھالک، تبین الامر ووضح، ووجب قطع الامانی وحسم المطامع والاقبال علی العمل الصالح، ولکنہ نصح لا تعیہ الاذان ولا تلقی الیہ الاذھان"[۱] اس طرح عدم حسن عمل اور عدم ایمان کو ایک درجہ میں رکھ دیتے ہیں۔

مغفرت کبائر و تکفیر صغائر

کبائر کے بارے میں جیسا بتایا گیا معتزلہ کا اس پر اجماع ہے کہ بغیر توبہ کے ان کی معافی نہیں۔ اگرچہ بعض معتزلہ نے صغائر کے بارے میں بھی یہی بات کہی ہے[۲]۔ تاہم معتزلہ کا معروف مسلک ہے کہ جو کبائر سے بچے اللہ اُسکے صغائر کو معاف کر دیتا ہے[۳]۔ اس بارے میں معتزلہ میں اختلاف ہے کہ صغائر کا اس طرح معاف ہو جانا بندے کا حق ہے یا محض باری تعالیٰ کا فضل[۴]۔ ابو الہذیل العلاف اور اسکے پیرو کہتے ہیں کہ کبائر سے بچنے والے کے صغائر "علی طریق التفضل لا علی طریق الاستحقاق" معاف ہو جائیں گے[۵]۔ مگر الجبائی کو کہنا ہے کہ جس طرح ارتکاب کبائر سے ایمان کا ثواب حبط ہو جاتا ہے اسی طرح اجتناب کبائر سے غفران صغائر کا حق پیدا ہو جاتا ہے[۶]۔ زمخشری کبائر کے بارے میں معتزلہ کے اجماعی مسلک اور صغائر کے بارے میں الجبائی کے ہم نوا ہیں۔ "ان الذین اتخذوا العجل سینالھم غضب من ربھم وذلۃ فی الحیوۃ الدنیا وکذلک نجزی المفترین، والذین عملوا السیات ثم تابوا من بعدھا وامنوا ان ربک لغفور رحیم"[۷] کی تفسیر میں لکھتے ہیں" وھذا حکم عام یدخل تحتہ متخذ والعجل ومن عداھم، عظم جنایتھم اولا ثم اردفھا تعظیم رحمتہ، لیعلم ان الذنوب وان جلت وعظمت فان عفوہ وکرمہ اعظم واجل، ولکن لابد من حفظ الشریطۃ، وھی وجوب التوبۃ والانابۃ، وما وراءہ طمع فارغ واشعبیۃ باردۃ، لا یلتفت الیھا حازم"[۸]۔ اسی طرح "والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما جزاء بما کسبا نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم، فمن تاب من بعد ظلمہ واصلح فان اللہ یتوب علیہ ان اللہ غفور رحیم، الم تعلم ان اللہ لہ ملک السموت

---

[۱] الکشاف ۱: ۴۴
[۲] المقالات ۱: ۲۷۱
[۳] المقالات ۱: ۲۷۲ فما بعدہا؛ نیز شرح المواقف ۸: ۳۰۹ فما بعدہا۔
[۴] المقالات ۱: ۲۷۰
[۵] المقالات ۱: ۲۷۲
[۶] المقالات ۱: ۲۷۰
[۷] سورۂ اعراف: ۱۵۲، ۱۵۳
[۸] الکشاف ۲: ۱۲۹

بالارض، یعذب من یشاء و یغفر لمن یشاء و اللہ علی کل شئ قدیر[89] کی تفسیر میں 'من یشاء' کی تفسیر کرتے ہوئے بتاتے ہیں "من یجب فی الحکمۃ تعذیبہ و المغفرۃ لہ من المصرین و التائبین[90]"۔ سورہ نسا کی آیت 'ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاءہ جھنم خالدا فیھا وغضب اللہ علیہ ولعنہ واعد لہ عذابا عظیما[91]' میں یہ بات اور زیادہ وضاحت سے ملتی ہے۔" فان قلت ھل فیھا دلیل علی خلود من لم یتب من اھل الکبائر؟ قلت: ما ابین الدلیل: وھو تناول قولہ 'ومن یقتل' ای قاتل کان من مسلم او کافر تائب او غیر تائب الا ان التائب اخرجہ الدلیل فمن ادعی اخراج المسلم غیر التائب فلیأت بدلیل مثلہ[92]"

وجوب قبول توبہ

زمخشری کے نزدیک توبہ کا قبول کرنا اللہ پر واجب ہے 'انما التوبۃ علی اللہ للذین یعملون السوء بجھالۃ ثم یتوبون من قریب فاولئک یتوب اللہ علیھم وکان اللہ علیما حکیما[93]' کی تفسیر میں بتاتے ہیں "انما القبول والغفران واجب علی اللہ تعالیٰ ... وقولہ 'انما التوبۃ علی اللہ' اعلام بوجوبھا علیہ کما یجب علی العبد بعض الطاعات وقولہ 'یتوب علیھم' عدۃ بانہ یفی بما وجب علیہ، واعلام بان الغفران کائن لامحالۃ کما یعد العبد الوفاء بالواجب[94]"۔ جس کا مطلب ہوا کہ وجوب قبول توبہ محض اخلاقی وجوب نہیں بلکہ قانونی وجوب ہے اور بندے کا حق واجبی، جس کی ادائیگی خدا کے ذمے اسی طرح ضروری ہے جیسے بندے پر فرائض کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے۔

وجوب غفران صغائر

جس طرح قبول توبہ کو زمخشری واجب بتاتے ہیں اسی طرح الجبائی کے مسلک کی پیروی میں کبائر سے اجتناب کے نتیجے میں صغائر کی تکفیر وغفران کو بھی اللہ کے ذمے واجب اور بندے کا حق بتاتے ہیں "نکفر عنکم سیاتکم[95]" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "نحط ما تستحقونہ من العقاب فی کل وقت علی

---

[89] سورہ مائدہ ۵: ۴۰
[90] الکشاف ۲: ۴۱۴
[91] سورہ نسا: ۹۲
[92] الکشاف ۱: ۴۷۰
[93] سورہ نسا: ۱۷
[94] الکشاف ۱: ۳۶۷-۳۶۸
[95] نسا: ۳۱

صغائرکم: نجعلها کان لم تکن لزیادة الثواب المستحق علی اجتنابکم الکبائر وصبرکم عنها علی عقاب السیئات[۹۶]"۔ ایک دوسری جگہ صرف غفران صغائر و کبائر کا اصول بتاتے ہیں۔ سورہ نجم کی آیت "الذین یجتنبون کبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربک واسع المغفرة[۹۷]" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "حیث یکفر الصغائر باجتناب الکبائر والکبائر بالتوبة[۹۸]"۔ اسی بات کو سورہ شوریٰ کی آیت "ویعفو عن السیئات[۹۹]" میں لکھا ہے "عن الکبائر اذا تیب عنها، وعن الصغائر اذا اجتنبت الکبائر"[۱۰۰] سورہ تحریم کی آیت "عسی ربکم ان یکفر عنکم سیئاتکم[۱۰۱]" کی تفسیر میں وجوب غفران صغائر وضاحت سے ملتا ہے۔ کہتے ہیں "عسی ان یکفر: کانه قیل، توبوا یوجب تکفیر سیئاتکم[۱۰۲]" اور اس طرح معتزلی نقطہ نظر کی پیروی میں وجوب تکفیر سیئات کے معتزلی نقطہ نظر کا اثبات کرتے ہوئے عسی کی معنویت کو قطعی نظرانداز کر دیتے ہیں۔

توبہ کی حقیقت

توبہ پر بھی زمخشری نے بعض جگہ کچھ مفصل کلام کیا ہے۔ "هو الذی یقبل التوبة عن عباده ویعفو عن السیئات ویعلم ما تفعلون" کی تفسیر میں توبہ کا مفہوم اور حق اللہ اور حق العباد کے بارے میں زیادتی کے اعتبار سے توبہ کا طریقہ بتاتے ہیں "التوبة ان یرجع عن القبیح والاخلال بالواجب بالندم علیهما والعزم علی ان لا یعاود، لان المرجوع عنه قبیح والاخلال بالواجب وان کان فیه لعبد حق: لم یکن بد من التفصی علی طریقه[۱۰۳]" یعنی حق اللہ کے بارے میں اعتبار سے توبہ کے تین رکن ہیں: گناہ پر ندامت ہونا، گناہ سے عملاً باز آجانا، آئندہ کے لیے گناہ سے باز رہنے کا عزم صمیم کرنا گویا توبہ ماضی، حال اور مستقبل تینوں سے متعلق ہے۔ حق العبد کے بارے میں اس میں ایک رکن کا اور اضافہ ہو جاتا ہے اور وہ ہے اس زیادتی کی عملاً تلافی شریعت کے مقرر کردہ اصول و قواعد کے مطابق کرنا۔ اسی کی تفصیل "یا ایها الذین امنوا توبوا الی اللہ توبة نصوحا عسی ربکم ان یکفر عنکم سیئاتکم[۱۰۴]" کی تفسیر میں دیتے ہیں۔ "توبة نصوحا: وصفت التوبة بالنصح علی الاسناد المجازی[۱۰۵] والنصح صفة التائبین، وهو ان ینصحوا بالتوبة انفسهم، فیاتوا بها علی طریقها

---

۹۶ الکشاف ۱: ۳۸۹ ۔ ۹۷ النجم ۳۲ ۔ ۹۸ الکشاف ۴: ۳۲۹
۹۹ الشوریٰ: ۲۵ ۔ ۱۰۰ الکشاف ۴: ۲۴ ۔ ۱۰۱ التحریم: ۸
۱۰۲ الکشاف ۴: ۵۷۴ ۔ ۱۰۳ الشوریٰ: ۲۵
۱۰۴ الکشاف ۴: ۱۴ ۔ ۱۰۵ التحریم: ۸

متن ارکۃ للفرطات ماحیۃ للسیئات وذلک: ان یتوبوا عن القبائح لقبحها، نادمین علیھا، مغتمین اشد الاغتمام لارتکابھا، عازمین علی انھم لا یعودون فی قبیح من القبائح الی ان یعود اللبن فی الضرع موطنین انفسھم علی ذلک[106]" زمخشری نے وضاحت کے لیے اس سلسلے میں بعض واقعات اور اقوال بھی نقل کیے ہیں، مثلاً حضرت علی رض کا ایک واقعہ دیا ہے " انہ سمع اعرابیا یقول اللھم انی استغفرک واتوب الیک فقال: یا ھذا ! ان سرعۃ اللسان بالتوبۃ توبۃ الکذابین. قال: وما التوبۃ؟ قال یجمعھا ستۃ اشیاء: علی الماضی من الذنوب، الندامۃ؛ وللفرائض الاعادۃ؛ ورد المظالم؛ واستحلال الخصوم؛ وان تعزم علی ان لا تعود؛ وان تذیب نفسک فی طاعۃ اللہ، کما ربیتھا فی المعصیۃ، وان تذیقھا مرارۃ الطاعات کما اذقتھا حلاوۃ المعاصی[107]۔

توبہ کس وقت قبول ہوتی ہے اس پر گفتگو "انما التوبۃ علی اللہ للذین یعملون السوء بجھالۃ ثم یتوبون من قریب فاولئک یتوب اللہ علیھم وکان اللہ علیما حکیما ولیست التوبۃ للذین یعملون السیئات حتی اذا حضر احدھم الموت قال انی تبت الآن ولا الذین یموتون وھم کفار اولئک اعتدنا لھم عذابا الیما[108]" کی تفسیر یوں کرتے ہیں۔ "من قریب: من زمان قریب: والزمان القریب: ما قبل حضرۃ الموت، الا تری الی قولہ، حتی اذا حضر احدھم الموت، فبین ان وقت الاحتضار ھو الوقت الذی لا تقبل فیہ التوبۃ فبقی ما وراء ذلک فی حکم القریب[109]" اس مسلک کی تائید میں انہوں نے عبداللہ بن عباس، ضحاک، نخعی، عطاء، ابوایوب اور حسن بصری کے اقوال بھی پیش کیے ہیں۔ نظم قرآن سے بھی زمخشری اسی مسلک کی تائید نکالتے ہیں۔ فان قلت ما معنی 'من' فی قولہ 'من قریب'؟ قلت: معناہ التبعیض ای یتوبون بعض زمان قریب، کانہ سمی ما بین وجود المعصیۃ وبین حضرۃ الموت زمانا قریبا. ففی ای جزء تاب من اجزاء ھذا الزمان فھو تائب من قریب والا فھو تائب من بعید[110]" توبہ کب قبول نہیں ہوتی ہے، اس کے بارے میں آگے بتاتے ہیں" ولا الذین یموتون: عطف علی الذین یعملون السیئات سوی بین الذین سوفوا توبتھم الی حضرۃ الموت وبین الذین ماتوا علی الکفر فی انہ لا توبۃ لھم، لان حضرۃ الموت اول احوال الآخرۃ فکما ان المائت علی الکفر قد فاتتہ التوبۃ علی الیقین، فکذلک المسوف الی حضرۃ الموت لمجاوزۃ

---

[106] الکشاف ۲: ۵۶۴ [107] الکشاف ۴: ۵۹۴؛ اسے کچھ فرق کے ساتھ ۴: ۱۰۲ پر بھی دیا ہے: [108] المنار ۴: ۱۸ [109] الکشاف ۱: ۳۷۷ [110] الکشاف ۱: ۲۷۷

کل واحد منهما اوان التکلیف والاختیار"[111]

ثواب وعقاب کا انسانی اعمال سے ربط

وعد ووعید کے نظریے کی پیداوار معتزلہ کے وہ خیالات ہیں جو وہ اس بارے میں رکھتے ہیں کہ ثواب وعقاب کا ربط انسانی اعمال سے کس نوعیت کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان اپنے اعمال سے جنت میں داخل ہوگا نہ کہ فضل باری تعالیٰ سے۔ انسان جو اعمال صالحہ کرتا ہے اس کا اجر باری تعالیٰ پر واجب ہے اور وہ بندے کا استحقاق ہے۔ چنانچہ معتزلہ اعمال کے ثواب کی دو قسمیں کرتے ہیں ایک تو وہ ثواب جس کا عطا کرنا باری تعالیٰ پر واجب ہے۔ یہ فضل نہیں ہے۔ دوسرے اس ثواب واجب میں اضافہ، فضل اسی کا نام ہے۔[112] دنیا کی نعمتیں معتزلہ کے نزدیک تفضل کی قسم سے ہیں۔ اس لیے ان کے خیال میں ان کا شکر بھی دنیا میں واجب ہے، لیکن آخرت کی نعمتوں کی نوعیت اس ثواب کی ہے جو بندے کو اپنے نیک اعمال کے ذریعے بطور حق کے ملتی ہیں اور جن کا عطا کرنا باری تعالیٰ کے ذمے واجب ہے۔ اس لیے ان کا شکر بندے کے ذمے واجب نہیں۔ زمخشری بھی انھیں خیالات کے پیش نظر متعدد آیات کی تفسیر کرتے ہیں۔
قرآن مجید میں اصحاب اعراف کا ذکر آتا ہے کہ جنت وجہنم کے درمیان ہوں گے اور اصحاب جہنم سے خطاب کریں گے: "ونادی اصحاب الاعراف رجالا یعرفونهم بسیماهم قالوا ما اغنی عنکم جمعکم وما کنتم تستکبرون، أهؤلاء الذین اقسمتم لا ینالهم الله برحمة ادخلوا الجنة لا خوف علیکم ولا انتم تحزنون"[113] ان آیات کی تفسیر میں زمخشری اول تو یہ بتاتے ہیں کہ اصحاب اعراف کون لوگ ہیں "رجال من المسلمین من اخرهم دخولا فی الجنة لقصورا عمالهم"[114] پھر جزائے اعمال کے معتزلی نظریے کا اثبات کرتے ہیں "أدخلوا الجنة" یقال لاصحاب الاعراف ادخلوا الجنة وذلك بعد ان یحبسوا علی الاعراف وینظروا الی الفریقین ویعرفوهم بسیماهم ویقولوا ما یقولون۔ وفائدة ذلك البیان ان الجزاء علی قدر الاعمال وان التقدم والتاخر علی حسبها وان احدا لا یسبق عند الله الا بسبقه فی العمل ولا یتخلف عنه الا بتخلفه فیه"[115] اسی بات کو وہ زیادہ صراحت سے "ونودوا ان تلکم الجنة اورثتموها بما کنتم تعملون"[116] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "بما کنتم تعملون: بسبب اعمالکم لا بالتفضل کما تقول المبطلة"[117] عطائے الٰہی[118] کی جو قسمیں معتزلہ نے

[111] الکشاف ۱: ۳۰۰
[112] الملل والنحل ۱: ۶۲-۶۳ تصحیح بدران (۱۹۱۰ء)
[113] سورہ اعراف: ۴۸
[114] الکشاف ۲: ۸۴
[115] الکشاف ۲: ۸۴
[116] اعراف: ۴۳
[117] مبطلہ سے زمخشری کی مراد اہل سنت ہیں جو اپنے عمل سے نہیں بلکہ فضل الٰہی سے دخول جنت کے قائل ہیں دیکھیے الانتصاف علی حاشیہ الکشاف ۲: ۸۳
[118] الکشاف ۲: ۸۳

کی ہیں زمخشری ان کی تائید کرتے ہیں "لیجزیہم اللہ احسن ما عملوا و یزیدہم من فضلہ واللہ یرزق من یشاء بغیر حساب"[119] کی تفسیر میں بتاتے ہیں" وعطاء اللہ تعالیٰ اما تفضل واما ثواب واما عوض" اور کہتے ہیں کہ تفضل ثواب پر اضافے کو کہتے ہیں، مگر ثواب ایک حق ہے" فاما الثواب فلہ حساب لکونہ علی حسب الاستحقاق" تفضل بے حساب ہوتا ہے اور ثواب حساب سے۔ چنانچہ "یرزق من یشاء بغیر حساب" سے مراد" ما یتفضل بہ"[120] ہے کیوں کہ جیسا انہوں نے "ومن یعمل من الصالحات من ذکر او انثیٰ وھو مؤمن فاولئک یدخلون الجنۃ ولا یظلمون نقیرا"[121] کی تفسیر میں بتایا ہے تفضل اللہ کے ذمے واجب نہیں" واما المحسن فلہ ثواب وتوابع للثواب من فضل اللہ ھو، فی حکم الثواب فجاز ان ینقص من الفضل لانہ لیس بواجب فکان نفی الظلم دلالۃ علی انہ لا یقع نقصان فی الفضل"[122] جس کا مفاد یہ ہے کہ تفضل گو اللہ کے ذمے واجب نہیں مگر عدل الٰہی اپنے فضل میں کمی گوارا نہیں کرتا۔ زمخشری کے نزدیک بھی دنیا کی نعمتیں تفضل کے قبیل سے ہیں اس لیے ان پر حمد واجب ہے۔ برعکس ثواب آخرت کے کہ وہ بندے کا ایک حق ہے" الحمد للہ الذی لہ ما فی السموٰت وما فی الارض ولہ الحمد فی الاخرۃ وھو الحکیم الخبیر"[123] کی تفسیر میں لکھتے ہیں" اما الحمد فی الدنیا فواجب لانہ علی نعمۃ متفضل بہا، وھو الطریق الی تحصیل نعمۃ الاخرۃ وھی الثواب، واما الحمد فی الاخرۃ فلیس بواجب لانہ علی نعمۃ واجبۃ الایصال الی مستحقہا"[124]۔ عوض کے بارے میں معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ عوض اس اجر واجب کا نام ہے جو آخرت میں ان آلام ومصائب کے بدلے میں دیا جائے گا جو دنیا میں انسانوں کو پیش آئے[125] "وما اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت ایدیکم ویعفوا عن کثیر"[126] کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں" والآیۃ مخصوصۃ بالمجرمین ولا یمتنع ان یستوفی اللہ بعض عقاب المجرم ویعفو عن بعض، فاما من لا جرم لہ کالانبیاء، والاطفال والمجانین، فہؤلاء اذا اصابہم شیء من الم او غیرہ فللعوض الموفی والمصلحۃ"[127] جس سے پتہ چلتا ہے کہ زمخشری بھی معتزلی نظریہ عوض کے قائل ہیں لیکن بیشتر معتزلی

---

[119] سورہ نور: ۳۸ [120] الکشاف ۳: ۱۹۲
[121] سورہ نساء: ۱۲۴ [122] الکشاف ۱: ۴۴۱
[123] سورہ سبا: ۱ [124] الکشاف ۳: ۴۴۷
[125] الملل: ۸۷ [126] سورہ شوریٰ: ۳۰
[127] الکشاف ۴: ۱۷۷

علماء کے خلاف[۱۲۸] وہ اس اجر کا اثبات بچوں اور پاگلوں کے لیے بھی کرتے ہیں۔[۱۲۹]

عقیدۂ شفاعت

وعد و عید اور المنزلۃ بین المنزلتین کے عقائد اہل سنت کے عقیدہ شفاعت سے متصادم ہیں۔ اہل سنت کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت آپ کی امت کے اہل کبائر کے لیے بھی ہوگی۔ معتزلہ نہ صرف کفار بلکہ مومن مرتکب کبیرہ کے لیے بھی شفاعت کا بالکلیہ انکار کرتے ہیں تاہم ان کا ایک گروہ شفاعت کا اس صورت میں اقرار کرتا ہے کہ اس کے ذریعے مومنین کے درجات میں ترقی ہوگی، گویا فضل کا ایک مظاہرہ نیکوکار مومنین کی شفاعت کی صورت میں ہوگا۔[۱۳۰] زمخشری شفاعت کی آیات کو اسی معتزلی اصول کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ 'یوم یقوم الروح والملائکۃ صفا لا یتکلمون الا من اذن لہ الرحمن وقال صوابا'[۱۳۱] کی تفسیر میں شفاعت کی شرائط پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "هما شريطتان ان یکون المتکلم ماذونا له فی الکلام، وان یتکلم بالصواب فلا یشفع لغیر مرتضی بقوله تعالیٰ ولا یشفعون الا لمن ارتضیٰ"[۱۳۲] یعنی شفاعت صرف مرتضین کے لیے ہوگی اور مرتضین میں زمخشری کے نزدیک عصاۃ شامل نہیں۔ اس کی وضاحت 'واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منها شفاعة'[۱۳۳] کی تفسیر میں ملتی ہے: "فان قلت: هل فيه دليل على ان الشفاعة لا تقبل للعصاة؟ قلت: نعم، لانه نفی ان تقضی نفس عن نفس حقا

---

[۱۲۸] دیکھیے الفرق ص ۱۵۷؛ الانتصار ص ۸۷؛ مرہم العلل المعضلۃ ص ۱۲۸

[۱۲۹] اس مقام پر ابن المنیر نے زمخشری پر نہایت سخت اعتراض کیا ہے۔ ان کے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت کی تفسیر میں معتزلہ کا کوئی حربہ نہیں چلتا۔ دوسری آیتوں مثلاً 'ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء' وغیرہ کو وہ تائب پر محمول کر لیتے ہیں مگر اس آیت میں اس کا امکان نہیں ورنہ توبہ کی تبعیض لازم آئے گی جو خود ان کے نزدیک درست نہیں۔ چنانچہ اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں کہ عفو کو مشیت ایزدی پر بھی سمجھا جائے نہ کہ توبہ پر۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہاں زمخشری نے اصول اور فروع دونوں کے اعتبار سے غلطی کی ہے۔ معتزلہ عوض کا اثبات مذکورہ ہستیوں کے لیے کرتے ہی نہیں۔ دیکھیے الانتصاف علی حاشیہ الکشاف ۴: ۱۷۱

[۱۳۰] المقالات ۱: ۲۷۴؛ الفصل ۴: ۶۳؛ شرح المواقف ۸: ۳۱۲ تا بعد ہا

[۱۳۱] سورہ نبا: ۳۸

[۱۳۲] الکشاف ۴: ۵۵۲

[۱۳۳] سورہ بقرہ: ۴۸

اخلت به من فعل او ترك، ثم نفى ان يقبل منها شفاعة شفيع فعلم انها لا تقبل للعصاة[۱۳۴]» مرتضین کے درجات میں اس شفاعت سے اضافہ ہوگا۔ گنہ گاروں کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہونچ سکتا یہ بات "فما تنفعهم شفاعة الشافعين[۱۳۵]" کی تفسیر میں ملتی ہے "ای لو شفع لهم الشافعون جميعا من الملائكة والنبيين وغيرهم لم تنفعهم شفاعتهم، لان الشفاعة من ارتضاه الله وهم مسخوط عليهم وفيه دليل على ان الشفاعة تنفع يومئذ، لانها تزيد فى درجات المرتضين[۱۳۶]" اس طرح زمخشری کے نزدیک شفاعت کی حقیقت "زیادۃ فی الفضل" کے علاوہ اور کچھ نہیں فرائض وواجبات کی ادائیگی میں جو کوتاہیاں ہوئیں شفاعت کے ذریعے ان سے درگزر کیے جانے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ یہ بات آیت "ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون[۱۳۷]" کی تفسیر میں ان الفاظ میں ملتی ہے "انهم (ای الملائكة) لا يجسرون ان يشفعوا الا لمن ارتضاه الله واهله للشفاعة فى ازدياد الثواب والتعظيم[۱۳۸]" اور آیت "يا ايها الذين آمنوا انفقوا مما رزقنكم من قبل ان يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكفرون هم الظالمون[۱۳۹]" کی تفسیر میں ملتی ہے "ولا خلة: حتى يسامحكم اخلاؤكم به؛ ولا شفاعة: وان اردتم ان يحط عنكم ما فى ذمتكم من الواجب لم تجدوا شفيعا يشفع لكم فى حط الواجبات لان الشفاعة ثمة فى زيادة الفضل لا غير[۱۴۰]"

---

۱۳۴ الکشاف ۱:۱۰۲ ‏ ۱۳۵ سورہ مدثر: ۴۸

۱۳۶ الکشاف ۴: ۵۲۴ ‏ ۱۳۷ سورہ انبیاء: ۲۸

۱۳۸ الکشاف ۳: ۸۸ ‏ ۱۳۹ سورہ بقرہ: ۲۵۴

۱۴۰ الکشاف ۱: ۲۲۷

۵- امر بالمعروف

نہی عن المنکر

امر بالمعروف و نہی عن المنکر

تاریخی پس منظر

معتزلہ کا پانچواں بنیادی اصول امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے۔ جہاں تک فی حد ذاتہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا تعلق ہے اہل سنت کو اس سے نص[1] کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کے نزدیک یہ واجبات کفایہ میں داخل ہے۔ لیکن معتزلہ کا اسے اعتزال کے ان بنیادی اصولوں میں شامل کرنا جن کے انکار سے آدمی دائرۂ اعتزال سے خارج ہو جاتا ہے، معتزلہ کے جارحانہ رجحانات کی غمازی کرتا ہے۔ اس اصول میں اس طرح کا غلو برتنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ حق کے قیام کے لیے (جو معتزلہ کے نزدیک ان کے معتقدات کے علاوہ اور کچھ نہیں) یہی بات کافی نہیں کہ دعوت دی جائے بلکہ اگر ممکن ہو اور اس پر قدرت حاصل ہو تو اُسے بزور شمشیر برپا کرنا ضروری ہے۔[2] ان کے نزدیک اس طرح کے قتال کے سلسلے میں کفار اور فُساق مسلمین دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔[3] معتزلہ نے المحنۃ کے نام سے اعتزال کو پھیلانے اور مخالف عقائد و خیالات رکھنے والوں کو بزورِ شمشیر دبانے کے لیے احتساب کے جس ادارے کے قیام و بقا میں حصہ لیا اور جس نے بالآخر عوام کے دلوں میں ان کی طرف سے نفرت اور بے اعتمادی کی لہر دوڑا دی وہ اسی اصول میں غلو برتنے کا نتیجہ تھا۔ معتزلہ کا یہی اصول تھا جس نے انھیں حریت فکر و ضمیر کو بزور دبانے اور خود اپنے ہی وضع کردہ اصول کی نفی کرنے پر مجبور کیا۔ ان کی ساری سیاسی تاریخ اسی اصول کی پیروی اور نفاذ کا نتیجہ نظر آتی ہے۔ سیاسی اقتدار پر قبضہ کرنے یا اقتدار طبقے کی ہمدردیاں حاصل کرنے کی پیہم کوششیں جو ان کی طرف سے ہوئیں وہ بھی اسی اصول کی رہین منت معلوم ہوتی ہیں۔ عباسی دور کے بعد دولت بویہیہ کے تحت معتزلہ کا جارحانہ ذہنیت کا مظاہرہ اور اس کے نتیجے میں پورے معاشرے کا بحران میں مبتلا ہو جانا یا دولت سلجوقیہ کے ابتدائی ایام میں جب تک اقتدار ان کے ہاتھ میں تھا ان کا یہی سب کچھ کرنا اس بات کے واضح شواہد ہیں کہ معتزلہ نے

---

[1] مثلاً دیکھیے سورہ لقمان آیت ۱۷، آل عمران آیت ۱۰۴، حجرات آیت ۹، صحیح مسلم ۲: ۲۲ تا بعدہا، الجامع الصغیر ۲: ۲۶۹ وغیرہ۔

[2] اجمعت المعتزلۃ الا الاصم علی وجوب الامر بالمعروف والنہی عن المنکر مع الامکان والقدرۃ باللسان والید والسیف کیف قدروا علی ذالک۔ المقالات ۱: ۲۷۶، ۱۱۲ نیز ۴۵، ۴۵۲

[3] مروج الذہب ۶: ۲۳، المقریزی ص ۵۱۲ فما بعدہا۔

اس اصول کو دینی اصول کے دائرے سے نکال کر ایک سیاسی نظریہ بنا دیا۔ اس اصول کے بارے میں معتزلہ کے تفصیلی خیالات تو نہیں ملتے تاہم تاریخ کے مذکورہ تینوں ادوار سے اتنا نتیجہ ضرور نکالا جاسکتا ہے کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے معتزلی تصور میں معاشرتی اصلاح سے کہیں زیادہ جارحانہ عزائم اور عقائد کے جبریہ نفاذ کو دخل رہا ہے[۵۴]۔

کشاف کا نقطۂ نظر

کشاف کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری اس اصول کو اہمیت ضرور دیتے ہیں، لیکن غالباً تاریخی تجربات نے ان کی آنکھیں کچھ نہ کچھ کھول ضرور دی ہیں۔ ان کے یہاں خاصی تفصیل سے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا بیان ملتا ہے لیکن اس میں وہ تیزی اور تندی محسوس نہیں ہوتی جس کی زمخشری جیسے کٹر معتزلی سے توقع کی جاسکتی تھی۔

فساق و کفار کی حیثیت

دعوتِ دین کے سلسلے میں جو جہاد بالسیف کیا جائے اس میں فساق و منافقین اور کفار کی حیثیت ایک کیا ہے اس کا اظہار زمخشری "یا ایھا النبی جاھد الکفار والمنافقین واغلظ علیھم[۵۵]" کی تفسیر میں کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں "جاھد الکفار بالسیف والمنافقین بالحجۃ واغلظ علیھم فی الجھادین جمیعا ولا تحابھم وکل من وقف منہ علی فساد فی العقیدۃ فھذا الحکم ثابت فیہ، یجاھد بالحجۃ وتستعمل معہ الغلظۃ ما امکن منھا[۵۶]" نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ ایسے تمام لوگوں سے بغض و عداوت رکھنا اور ان سے اظہار بیزاری کرنا ضروری ہے[۵۶]۔ اس سلسلے میں حسن بصری کا قول بھی نقل کرتے ہیں "وقد حمل الحسن جہاد المنافقین علی اقامۃ الحدود علیھم اذا تعاطوا اسبابھا[۵۶]"۔ ان عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری اصول مذکورہ کے معتزلی مشتملات سے نہ صرف مکمل اتفاق رکھتے ہیں بلکہ اس کے جارحانہ رجحانات کے بھی مؤید ہیں۔

---

[۵۴] بعض مثالوں کے لیے دیکھیے: البیان والتبیین ۱: ۳۱، الاغانی ۳: ۲۴، بشار بن برد و واصل بن عطا کی نزاع تیاں یا عمرو بن عبید کا سلوک عبد الکریم بن ابی العوجاء سے البیان ۱: ۱۴، الاغانی ۳: ۲۴

[۵۵] سورہ توبہ ۷۳: ۹

[۵۶] حاشیہ الکشاف ۲: ۲۲۸

عدم وجوب کے شبہ کی تردید

امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی ذمہ داری سے بچنے کے لیے بعض لوگوں نے قرآن مجید ہی کی ایک آیت کو بہانہ بنانا چاہا "یاایھا الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اھتدیتم"[9] سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر واجبات میں سے نہیں۔ زمخشری اس غلط فہمی[10] کو دور کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہاں مومنوں سے خطاب ہے جو کفار کے اسلام سے عناد و بغض کو دیکھ کر ان کے حال اور انجام پر اتنے شدید متاسف ہوتے تھے کہ معلوم ہوتا تھا اس غم میں جان دے دیں گے اور چاہتے تھے کہ یہ لوگ دائرۂ اسلام میں داخل ہو جائیں۔ ایسے مومنین کی تسلی کے لیے یہ بات کہی گئی کہ تم پر صرف اپنے نفوس کی اصلاح کا ذمہ ہے اگر تم راہِ ہدایت پر ہو تو صراطِ مستقیم سے ہٹ جانے والے تمہارا کچھ نہ بگاڑ سکیں گے[11] چنانچہ ان کے نزدیک اس آیت کے مخاطب صرف وہی لوگ ہیں جو کفار کے حال پر سخت رنج و غم میں مبتلا ہیں "وکذلک من یتأسف علی ما فیہ الفسقۃ من الفجور والمعاصی ولا یذکر معایبھم ومناکیرھم"[12] وہ بتاتے ہیں کہ اس آیت سے ترک امر بالمعروف و نہی عن المنکر پر استدلال کرنا خود گمراہی کی بات ہے وہ تو ایک طے شدہ ذمہ داری ہے "ولیس المراد ترک الامر بالمعروف والنھی عن المنکر فان من ترکھما مع القدرۃ علیھما فلیس بمھتد، وانما ھو بعض الضلال الذی فصلت الآیۃ بینھم وبینہ"[13] حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی اس آیت کی تشریح کے حوالے سے لکھتے ہیں "فھی علی تسلیۃ لمن یأمر وینھی فلا یقبل منہ وبسط لعذرہ"[14] زمخشری ابن مسعودؓ ہی کے حوالے سے یہ بھی بتاتے ہیں کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی ذمہ داری صرف اسی صورت میں ساقط ہوتی ہے جب اس سے ضرر شدید لاحق ہونے کا اندیشہ ہو "اذا جعل دونھا السیف والسوط والسجن"[15]۔

---

[9] سورہ مائدہ: ۱۰۵

[10] بعض لوگوں کو ایمان داری سے یہ غلط فہمی ہوئی۔ تمام اصحاب سنن نے (علاوہ نسائی) عبد اللہ بن مبارک سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت ابو ثعلبہ خشنی سے یہ سوال کیا گیا کہ اس آیت کے پیشِ نظر تو امر بالمعروف و نہی عن المنکر واجبات میں سے نہیں معلوم ہوتا اور انھوں نے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے حوالے سے اس غلط فہمی کو دور کیا دیکھیے: الکاف الشاف لابن حجر علی ہامش الکشاف ۱: ۵۲۴، ۵۲۵

[11] تا [15] الکشاف ۱: ۶۲۲

وجوب شرعی کی دلیل

سورہ لقمان کی آیت 'یا بنی اقم الصلوٰۃ وامر بالمعروف وانہ عن المنکر واصبر علی ما اصابک ان ذلک من عزم الامور[۱۲]' کی تفسیر میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے وجوب شرعی پر زیادہ وضاحت سے روشنی ڈالتے ہیں۔ آیت کے آخری حصے کی تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں "ان ذلک، مما عزمہ اللہ من الامور ای قطعہ قطع ایجاب والزام" یعنی یہ بات ضروری اور واجب ہے۔ مزید بتاتے ہیں کہ عزم اور اس کے مشتقات کا استعمال کیا ہی ایسے مواقع میں جاتا ہے جب یہ ظاہر کرنا ہو کہ اس فعل کا سرانجام دینا ناگزیر ہے اور اس سے کسی طرح مفر نہیں۔ 'عزم الامور' کی اصل تاویل ان الفاظ میں روشنی ڈالتے ہیں "واصلہ من معزومات الامور' ای مقطوعا تھا ومفروضاتھا" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیز واجبات میں سے ہے۔ زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نماز اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر صرف امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام ہی کی شرعی ذمہ داریاں نہیں ہیں بلکہ تمام امم سابقہ پر ان کی ادائیگی لازمی قرار دی گئی تھی "وفیھا دلیل بھذہ الآیۃ موذنۃ بقدم ھذہ الطاعات، وانھا کانت مامورا بھا فی سائر الامم[۱۳]"۔

کشاف میں سب سے زیادہ مفصل گفتگو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے بارے میں سورۂ آل عمران کی آیت "ولتکن منکم امۃ یدعون الی الخیر ویامرون بالمعروف وینھون عن المنکر واولئک ھم المفلحون[۱۴]" کی تفسیر میں ملتی ہے۔

امر و نہی: فرض کفایہ

زمخشری بتاتے ہیں کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر فرض کفایہ ہے دلیل اس کی یہ دیتے ہیں کہ یہاں "منکم" میں 'من' تبعیضیہ ہے جو فرض کفایہ قرار دینے کی وجہ ان کے نزدیک ہے کہ یہ کام صرف وہی شخص کر سکتا ہے جسے خود معروف و منکر کی پوری تمیز ہو اور جو یہ جانتا ہو کہ اس فریضہ کو کس ترتیب سے انجام دینا ہے اور شروعات کہاں سے کرنا ہے۔ اگر جاہل اس کام کو کرنے لگے گا تو اس کے سوا کوئی دوسرا نتیجہ برآمد ہونے کی توقع ہی نہیں کی جا سکتی کہ وہ معروف سے روک دے گا اور

[۱۲] آیت ۱۷ — [۱۳] الکشاف ۳: ۲۹۲
[۱۴] آیت ۱۰۴

منکرات کا حکم دے ڈالے گا۔ اگر امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنے والا صاحب فقیہ اور ان کے اختلافات کا علم نہیں رکھتا تو یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کسی کو ایسی چیزوں سے روکنے لگے جو اس شخص کے فقہی مسلک کی رو سے منکرات کی فہرست میں نہیں آتیں۔ عالم نہ ہونے کا ایک نقصان یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ نرمی کے مواقع پر سختی برتنے لگے اور سختی کے وقت بے جا نرمی میں مبتلا ہو جائے، یا ایسے شخص پر نہی شروع کر دے جو ہٹ دھرمی سے اپنے غلط موقف پر اور زیادہ جم جائے، یا ایسے لوگوں پر اپنی توانائیاں ضائع کرنے لگے جو کسی طرح اپنے موقف سے ہٹنے کے لئے تیار نہیں۔ اس موقع پر زمخشری امر و نہی کرنے والوں کی فضیلت میں وارد شدہ احادیث و آثار بھی پیش کرتے ہیں[19]۔

امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں فرق

زمخشری بتلاتے ہیں کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں بعض حیثیات سے فرق ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ امر بالمعروف واجب بھی ہو سکتا ہے اور مندوب بھی، لیکن نہی عن المنکر تمام تر اور ہمیشہ واجب ہی ہوتا ہے۔ اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ امر بالمعروف مامور بہ کے تابع ہے۔ اگر مامور بہ واجب ہے تو اس صورت میں امر بالمعروف بھی واجب ہی ہوگا، اور اگر مندوب ہے تو ظاہر ہے کہ امر بالمعروف بھی مندوب ہوگا۔ نہی عن المنکر کے بارے میں زمخشری کے خیال میں صورت حال بالکل مختلف ہے منکرات جتنے بھی ہیں سب کا ترک واجب ہے کیوں کہ بنیادی طور سے ہر منکر قبیح ہے اس لئے منکرات سے روکنا بھی بہر صورت واجب ہوگا۔ زمخشری کو اس کا احساس ہے کہ اس طرح یہ مسئلہ براہ راست حسن و قبح عقلی کے اصول سے وابستہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس مقام پر وہ یہ بحث بھی اٹھاتے ہیں کہ ان کا طریق وجوب کیا ہے شریعت یا عقل؟ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس بارے میں "شیخین" کا اختلاف ہے۔ ابو علی الجبائی کا مسلک یہ ہے کہ شریعت و عقل دونوں بحیثیت مجموعی امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو واجب کرتی ہیں۔ لیکن ابو ہاشم الجبائی کا کہنا ہے کہ ان کا وجوب صرف شریعت کی رو سے ہے[20]۔

نہی عن المنکر کے آداب و شرائط:۔

اس سلسلے میں زمخشری کا کہنا ہے کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ نہی عن المنکر کرنے والے کو اس بات کا پورا یقین اور حقیقی علم ہونا چاہیے کہ جس چیز سے وہ روک رہا ہے وہ واقعی خراب اور بری ہے تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ لاعلمی میں وہ بھلائی کی راہ میں رکاوٹ بن جائے۔ دوسرے یہ ضروری ہے کہ جس چیز سے

---

[19] الکشاف ۱: ۳۰۴، ۳۰۵   [20] الکشاف ۱: ۳۰۵

وہ روک رہا ہے وہ بالفعل وقوع پذیر نہ ہو چکی ہو کیوں کہ جو چیز واقع ہو چکی اس سے روکنا ایک فضول بات ہے۔ اس کے بارے میں مناسب طرز عمل یہی ہو سکتا ہے کہ اس پر لعنت ملامت کی جائے اور مستقبل میں ایسی حرکتوں کے ارتکاب سے باز رہنے کے لیے ہدایت کی جائے۔ تیسرے یہ بھی لازمی ہے کہ نہی کرنے والے کو اس بات کا پورا اندازہ ہو کہ اس برائی سے روکنے کا نتیجہ الٹا برآمد نہ ہوگا۔ اگر صورت حال ایسی ہے کہ روکنے سے وہ شخص اور زیادہ برائی پر آمادہ ہو جائے گا تو اس صورت میں بھی نہی عن المنکر کا ترک انسب اور اولیٰ ہے۔ چوتھی بات یہ کہ نہی کرنے والے کو اس بات کا غالب گمان ہو کہ اس کے روکنے کا کوئی اثر مترتب ہوگا۔ بصورت دیگر نہی عن المنکر ایک فعل عبث ہوگا۔

نہی عن المنکر کے واجب ہونے کی شرائط

زمخشری کے نزدیک دو شرطوں کے ساتھ برائی سے روکنا واجب ہوتا ہے۔ پہلی تو یہ کہ نہی کرنے والے کے نزدیک برائی کا ارتکاب قریب قریب یقینی ہو چکا ہو۔ مثلاً وہ دیکھتا ہے کہ ایک شخص نے شراب نوشی کا سازوسامان مہیا کر کے پینے کا ارادہ کر لیا ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ روکنے والے کو اس بات کا گمان غالب ہو کہ نہی عن المنکر کے نتیجہ میں خود اسے دنیا کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچے گا۔

نہی میں تدریج

نہی عن المنکر کے لیے تدریج ان معنی میں ضروری ہے کہ روکنے کے لیے پہلے سہل اور آسان طریقے اور ذرائع کام میں لائے جائیں اور اس کے بعد درجہ بدرجہ سخت اور سخت تر کیوں کہ مقصود اصلی تو برائی سے روکنا ہے اگر سہل اور آسان طریقوں سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو شدت برتنا صحیح نہ ہوگا۔

نہی کون کر سکتا ہے

اس بارے میں زمخشری بتاتے ہیں کہ ہر وہ مسلمان یہ کام کر سکتا ہے جس کو برائی سے روکنے پر قدرت حاصل ہے اور جس میں اس کام کی شرائط پائی جاتی ہیں۔ یہ ان دینی امور کے بارے میں ہے

سلہ تا سلہ الکشاف ۱: ۳۰۵

جن کے ارتکاب کی قباحت ہر شخص کے نزدیک مسلم و معلوم ہے مثلاً ترک صلوٰۃ کہ اس سے نہی ہر مسلمان کر سکتا ہے لیکن زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ یہ بات صرف اس موقع کے لیے ہے جب کہ نہی عن المنکر کا معاملہ زبان پر موقوف ہو جنگ و قتال کے ذریعہ نہی عن المنکر کا حق صرف حکومت کے سربراہ اور اس کے نائبین کو حاصل ہے۔ ملکی معاملات کی زمام کار انھیں کے ہاتھوں میں ہوتی ہے اور وہی سیاست ملکی کے مصالح سے زیادہ بہتر طور پر واقف بھی ہوتے ہیں[۲۴]۔

امر و نہی کس کو کی جائے

امر بالمعروف و نہی عن المنکر زمخشری کے نزدیک ہر مکلف کو کیا جا سکتا ہے غیر مکلف ہستیوں کو مثلاً بچے اور پاگل، ان تمام حرکتوں سے روکا جائے جن سے دوسروں کو ضرر پہونچنے کا اندیشہ ہو۔ بچوں کو محرمات کے ارتکاب سے تادیباً روکا [illegible] تاکہ ان کی لت نہ پڑ جائے یہ ایسی ہی بات ہے کہ جیسے انھیں نماز پڑھنے پر آمادہ کرنا تاکہ [illegible] کی عادت پڑے[۲۵]۔

مرتکب منکر کا معاملہ

جو شخص خود کسی منکر کے ارتکاب میں مبتلا ہو اس کے ذمے نہی عن المنکر کرنا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں زمخشری کا کہنا ہے کہ ایسے شخص پر بیک وقت دو باتیں واجب ہوتی ہیں: ایک تو اس منکر کے ارتکاب سے خود رکنا اور دوسرے کو بھی روکنا۔ ایک واجب کے ترک یعنی ارتکاب منکر سے اس کے ذمے سے دوسرا واجب یعنی نہی عن المنکر ساقط نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلے میں وہ روایات و آثار کو بھی اپنے موقف کی تائید میں پیش کرتے ہیں[۲۶]۔

---

۲۴ ۔ الکشاف ۱: ۳۰۵

۲۵ و ۲۶ ۔ الکشاف ۱: ۳۰۵، ۳۰۶

۶۔ زمخشری کی معتزلی تفسیر کی تکنیک

زمخشری کی معتزلی تفسیر کی تکنیک

معتزلہ کے اصول خمسہ کے مطابق تفسیر کے جو نمونے پیش کیے گئے ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تفسیر کو معتزلی اصول کے سانچے میں ڈھالنے کے لیے زمخشری نے جس تکنیک کو استعمال کیا ہے اس کے خصوصی مناہج حسب ذیل ہیں:۔

ا۔ عقلی توجیہات

اگر صرف عقلی توجیہات کے ذریعے آیت کے ظاہری معنی اور اعتزال کا تضاد دور ہو سکتا ہے تو زمخشری اسی طریقے کو اختیار کرتے ہیں مثلاً سورہ اعراف کی آیت 'ساصرف عن آیاتی الذین یتکبرون فی الارض بغیر الحق'[1] خلق افعال کے معتزلی نظریات سے متصادم ہے زمخشری اس آیت کی متعدد ایسی عقلی توجیہات کرتے ہیں جن سے یہ تصادم دور ہو جائے اور حریت ارادہ انسانی کا اثبات ہو سکے:۔

ا۔ وہ کہتے ہیں کہ آیت کا مطلب ہے کہ 'صرف عن الآیات' متکبرین کے قلوب پر مہر لگا دینے (طبع علی القلوب) اور ان کے خذلان کے ذریعہ ہوگا جو خود ان کے افعال کا نتیجہ ہے کیونکہ یہ لوگ اپنی غفلت شعاری اور بدمستی میں آیات الٰہی پر غور و فکر کرنے اور عبرت پذیری کے بجائے ایسی نفسانی خواہشات کے پیچھے پڑے رہتے ہیں جو انہیں ان آیات پر تدبر کرنے سے روک دیتی ہیں۔

ب۔ یہ بھی ممکن ہے کہ (ساصرف) کا مفہوم یہ نہ ہو کہ آیات سے عبرت حاصل کرنے سے روک دیا جائے گا بلکہ مطلب یہ ہو کہ ان کے ابطال کی طرف متوجہ ہونے سے متکبرین کو روک دیا جائے گا۔ زمخشری اس توجیہ کی نظیر میں فرعون کی ان کوششوں کو پیش کرتے ہیں جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مقابلے میں بے اثر بنا دی گئیں اور حق کو غلبہ دے کر باطل کو مغلوب کر دیا گیا۔

ج۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آیات پر طعن کرنے، ان کی بے وقعتی کرنے اور اسے جادوگری بتانے

---

[1] آیت ۱۴۶

سے روکنے (امراف عن الآیات) کی صورت یہ ہو کہ انھیں ہلاک کر دیا جائے گا اور اس طرح مخالفین کو انجام بد سے ڈرایا گیا ہو[۱]

۲۔ قراءت کے اختلاف سے فائدہ اٹھانا

(۱) زمخشری نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ اعتزال عین اسلام ہے سورۂ آل عمران کی آیت شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم. ان الدين عند الله الاسلام وما اختلف الذين اوتوا الكتب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب[۲] کی تفسیر میں اسی تکنیک کو استعمال کیا ہے۔ پہلے سوال اٹھاتے ہیں کہ اس عظمت و شان کے اہل علم کون ہیں جن کا ذکر باری تعالیٰ نے اپنے اور فرشتوں کے ساتھ کیا ہے "فان قلت: ما المراد باولى العلم الذين عظمهم هذا التعظيم حيث جمعهم معه ومع الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدله" پھر بتاتے ہیں کہ یہ معتزلہ ہیں۔ قلت: هم الذين يثبتون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة وهم علماء العدل والتوحيد" اس کے بعد بتاتے ہیں کہ ایک قراءت تو یہی مشہور قراءت ہے جس میں 'أنه' کو بالفتح اور 'ان الدين' کو بالکسر پڑھا جاتا ہے جس میں فعل 'أنه' پر واقع ہوتا ہے یعنی شهد الله على انه' اور اس صورت میں 'ان الدين عند الله الاسلام' جملہ مستانفہ ہوگا اور جملہ اولیٰ کی تاکید کرے گا۔ اس تاکید کا فائدہ یہ ہے کہ 'لا اله الا هو' سے توحید ظاہر ہوتی ہے اور "قائما بالقسط" سے عدل مفہوم ہوتا ہے۔ ان دونوں کے بعد 'ان الدين عند الله الاسلام' کو تاکید میں لانے کا مفہوم یہی ہے کہ اسلام عدل و توحید کا ہی نام ہے اور ان کے ماسوا جو کچھ ہے وہ دین نہیں "فقد آذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في الشئ من الدين" یہاں زمخشری اس بات کی قریب قریب تعریض کرتے ہیں کہ اہل سنت خارج از اسلام ہیں چنانچہ لکھتے ہیں "وفيه أنّ من ذهب الى تشبيه او ما يؤدى اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر الذى هو محض الجور، لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام، وهذا بيّن جلى كما ترى"۔ اس کے بعد وہ بتاتے ہیں کہ ایک دوسری قراءت یہ بھی ہے کہ ان دونوں کو (یعنی 'انه لا اله الا هو' اور 'ان الدين'

---

[۱] الکشاف، ۲: ۱۲۴-۱۲۵

[۲] آل عمران: ۱۸

کو ا مفتوح پڑھا جائے جس کا مفاد یہ ہوگا کہ دوسرا جملہ پہلے کا بدل قرار پائے گا اور یہ سمجھا جائے گا گویا یہ کہا گیا ہے "شھد اللہ ان الدین عند اللہ الاسلام" بدل اور مبدل منہ میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا چنانچہ اس قرارت سے معلوم ہوتا ہے کہ دین اللہ صرف توحید و عدل ہے۔ زمخشری مزید بتاتے ہیں کہ ایک قرارت یہ بھی ہے کہ 'انہ لا الٰہ الا ھو' میں 'انہ' کو کسرہ کے ساتھ اور 'ان الدین عند اللہ الاسلام' میں 'أن' کو فتحہ کے ساتھ پڑھا جائے جس میں فعل کا وقوع 'أن' پر ہو اور دونوں کے درمیان واقع ہونے والے کلام کو اعتراض موکد قرار دیا جائے۔ اس صورت میں بھی مطلب وہی نکلے گا کہ دین اسلام عدل و توحید ہی کا نام ہے۔ اس طرح ان کے خیال میں تینوں قرارتیں اسی مضمون کی تائید کرتی ہیں کہ صرف عدل و توحید ہی دین اللہ ہے "فقری القراءات کلھا متعاضدۃ علی ذلک"[۲۵]

۳۔ فن معانی و بیان کے اصولوں کا استعمال

ا۔ الفاظ کے مجازی معنی۔ سورہ اعراف کی آیت "قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا و خر موسیٰ صعقا"[۲۶] میں اگر رویت سے اس کے حقیقی معنی یعنی ایک خاص حاسے کے ذریعہ ادراک مراد لیے جائیں تو معتزلہ کے تصور توحید و تنزیہ پر ضرب پڑتی ہے۔ زمخشری اس مشکل کا حل یہ نکالتے ہیں کہ رویت کے حقیقی معنی کے بجائے مجازی معنی مراد لیتے ہیں۔ "و تفسیر آخر: وھو ان یرید بقولہ 'ارنی انظر الیک': عرفنی نفسک تعریفا واضحا جلیا، کانھا اراءۃ فی جلائھا بآیۃ مثل آیات القیامۃ التی تضطر الخلق الی معرفتک؛ 'انظر الیک': اعرفک معرفۃ اضطرار کانی انظر الیک کما جاء فی الحدیث "ستروں ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر" بمعنی ستعرفونہ معرفۃ جلیۃ ھی فی الجلاء کابصار کم القمر اذا امتلأ واستوی" اور اس طرح رویت کے معنی ایسی واضح و جلی معرفت قرار دیتے ہیں جو اپنی وضاحت اور جلاء کے اعتبار سے ایسی ہو گویا بچشم سر دیکھ لیا اور اس کا انکار پھر کسی طرح ممکن ہی نہ ہو۔ ان معنی کو تسلیم کرنے کے بعد ایک طرف رویت باری کا اثبات اس آیت سے ممکن نہیں رہتا دوسری طرف[۲۷] معتزلہ کے خیال کے مطابق حقیقی معنی سے جو تشبیہ و تجسیم لازم آسکتی تھی وہ بھی نہ آئے گی۔[۲۸] اسی طرح سورہ قیامہ میں "وجوہ

---

[۲۵] اس پوری بحث کے لیے دیکھیے الکشاف ۱: ۲۶۳ - ۲۶۵ [۲۶] آیت ۱۴۳

[۲۷] الکشاف ۲: ۱۲۳

یومئذ ناضرۃ الیٰ ربھا ناظرۃ[۸]، میں "نظر" کو اس کے حقیقی مفہوم سے ہٹا کر اس کے مجازی معنی "نعمت" کی توقع اور بھلائی کی آس لیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ انا الیٰ فلان ناظر ما یصنع بی، کا مفہوم ہوتا ہے میں اس سے آس لگائے بیٹھا ہوں۔ اس طرح بے شمار مواقع پر الفاظ کے حقیقی معنی اور اعتزالی نظریات میں جو تصادم ہوتا ہے زمخشری انھیں مجازی معنی پر محمول کر کے اس تصادم کو دور کر لیتے ہیں۔

ب۔ مجاز عقلی

زمخشری نے فن بلاغت میں اپنی مہارت کا پورا پورا فائدہ اٹھایا ہے۔ جب کبھی قرآن مجید میں کسی ایسے فعل کی نسبت اللہ کی طرف کی جاتی ہے جو معتزلہ کے تصور عدل یا دوسرے نظریات سے ہم آہنگ نہیں زمخشری اس قسم کی نسبت کو مجاز عقلی قرار دے کر اس کی تاویل کر لیتے ہیں مثلاً سورہ بقرہ کی آیت "واما الذین کفروا فیقولون ماذا اراد اللہ بھذا مثلا، یضل بہ کثیرا ویھدی بہ کثیرا وما یضل بہ الا الفاسقین[۹]" میں اضلال کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ زمخشری کہتے ہیں کہ یہ اسناد حقیقی نہیں بلکہ اسناد الفعل الی السبب کے قبیل سے ہے خدا چونکہ ان کے ضلال اور ہدی کا سبب بنتا ہے اس لیے فعل کی نسبت براہ راست اس کی طرف کر دی گئی ہے[۱۰]۔ سورہ بقرہ کی آیت "ختم اللہ علیٰ قلوبھم وعلیٰ سمعھم وعلیٰ ابصارھم غشاوۃ ولھم عذاب عظیم[۱۱]" کی تفسیر میں ختم و تغشیہ کے مسند الی اللہ ہونے کے بارے میں کہتے ہیں "لاختم ولا تغشیہ ثم علی الحقیقۃ وانما ھو من باب المجاز" پھر اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ اسناد اللہ ہی کی طرف کیوں کی گئی؟ فان قلت: فلما اسند الختم الی اللہ تعالیٰ واسنادہ الیہ یدل علی المنع عن قبول الحق والتوصل الیہ بطرقہ وھو قبیح، واللہ یتعالیٰ عن فعل القبیح علوا کبیرا العلمہ بقبحہ وعلمہ بغناہ عنہ۔ وقد نص علی تنزیہ ذاتہ" اور بتاتے ہیں کہ مقصد تو صرف قلوب کی صفت اور ان کی حالت بتانا ہے کہ ایسے ہیں جیسے ان پر مہر لگا دی گئی ہو۔ فعل "ختم" کی اسناد باری تعالیٰ کی طرف کرنے سے اس بات پر متنبہ کیا گیا ہے کہ یہ صفت ان کے اندر اس قدر راسخ ہو چکی ہے گویا کہ پیدائشی طور پر وہ ان

---

[۸] آیت ۲۲، ۲۳ [۹] آیت ۲۶ [۱۰] الکشاف ۲: ۵۲۹-۵۳۰

[۱۰] الکشاف ۱: ۵۹ [۱۱] آیت ۷

میں مرجوح ہے۔ فلینبه علی ان هذه الصفة فی فرط تمکنها وثباتها کالشیٔ الخلقی غیر العرضی" اس کے بعد اسناد کے مجازی ہونے کی تشریح کرتے ہیں "ویجوز ان یستعار الاسناد فی نفسه من غیر الله لله، فیکون الختم مسندا الی اسم الله علی سبیل المجاز، وهو لغیره حقیقة"۔ اس سلسلے میں زمخشری نے اسناد حقیقی اور اسناد مجازی پر بھی گفتگو کی ہے تاکہ یہ بات واضح ہو جائے۔ لکھتے ہیں "تفسیر هذا: ان للفعل ملابسات شتی یلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمکان به؛ فاسناده الی الفاعل حقیقة، وقد یسند الی هذه الاشیاء طریق المجاز المسمی استعارة؛ وذلك لمضاهاتها للفاعل فی ملابسة الفعل، کما یضاهی الرجل الاسد فی جرأته فیستعار له اسمه، فیقال فی المفعول به: عیشة راضیة وماء دافق؛ وفی عکسه: سیل مفعم؛ وفی المصدر: شعر شاعر وذیل ذائل؛ وفی الزمان نهاره صائم ولیله قائم؛ وفی المکان: طریق سائر ونهر جار، واهل مکة یقولون: صلی المقام؛ وفی المسبب: بنی الامیر المدینة وناقة ضبوث" پھر بتاتے ہیں کہ خاتم حقیقی تو شیطان ہے یا خود کافر لیکن کیوں کہ اسے یہ قدرت و توفیق خدا ہی نے بخشی اس لیے فعل کا اسناد اس کی طرف کر دیا گیا، جیسے کہ مسبّب کی طرف کیا جاتا ہے۔[۱۲] اسی طرح سورہ اسراء کی آیت واذا اردنا ان نهلك قریة امرنا مترفیها ففسقوا فیها فحق علیها القول فدمرناها تدمیرا[۱۳] معتزلہ کے اس اصول کے خلاف ہے کہ خدا شر کا حکم نہیں دیتا۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں بھی 'امر بالفسق' مجاز عقلی کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ خدا نے نعمتیں اس لیے عطا کیں کہ وہ شکر گذار بندے بنیں اور اطاعت کریں لیکن انہوں نے اپنی بدبختی سے کفران نعمت کیا اور نافرمانی کی اس طرح نعمتیں ان کی نافرمانی کا سبب بن گئیں۔ خدا ان نعمتوں کا مسبّب تھا اس لیے نافرمانی کے حکم کی نسبت اس کی طرف کر دی گئی۔[۱۴]

ج۔ تمثیل و تخییل کے اسلوب۔

جہاں آیت کے ظاہری معنی لینے سے باری تعالیٰ کے بارے میں تشبیہ و تجسیم لازم آتی ہو اس جگہ زمخشری اس کی تاویل کے لیے عموماً بلاغی اسالیب کا سہارا لیتے ہیں مثلاً سورہ زمر کی آیت وما قدروا الله حق قدره والارض جمیعا قبضته یوم القیمة والسموت مطویات

---

[۱۲] الکشاف ۱: ۳۷-۴۰ [۱۳] آیت ۱۶

[۱۴] الکشاف ۲: ۵۱۰

بیبمینہ سبحانہ و تعالیٰ عما یشرکون[۱] کی تفسیر میں بتاتے ہیں کہ یہاں نہ حقیقی معنی مراد ہیں اور نہ مجازی بلکہ باری تعالیٰ کی قدرت قاہرہ کی محض ایک تمثیل ہے " والغرض من هذا الکلام اذا اخذته کما هو بجملته ومجموعه تصویر عظمته والتوقیف علی کنه جلاله لا غیر من غیر ذهاب بالقبضة ولا بالیمین الی جهة حقیقة او جهة مجاز، وکذلک حکم ما یروی ان جبریل جاء الی رسول الله صلی الله علیه وسلم، فقال یا ابا القاسم، ان الله یمسک السموات والارض یوم القیمة علی اصبع والارضین علی اصبع والجبال علی اصبع والشجر علی اصبع وسائر الخلق علی اصبع ثم یهزهن فیقول انا الملک، فضحک رسول الله صلی الله علیه وسلم تعجبا مما قال ثم قرأ تصدیقا له " وما قدروا الله حق قدره ... " وانما ضحک افصح العرب صلی الله علیه وسلم وتعجب لانه لم یفهم منه الا ما یفهمه علماء البیان من غیر تصور امساک ولا اصبع ولا هز ولا شیٔ من ذلک، ولکن فهمه وقع اول شیٔ واخره علی الزبدة والخلاصة التی هی الدلالة علی القدرة الباهرة[۲]"، اس کے بعد تمثیل کے اسلوب کے فوائد اور خاص طور سے کتب آسمانی کے بعض نہایت اہم مقامات کے سمجھنے میں جو مدد اس سے ملتی ہے اس کا ذکر کرتے ہیں " وان الافعال العظام التی تتحیر فیها الافهام والاذهان ولا تکتنهها الاوهام هینة علیه هوانا لا یوصل السامع الی الوقوف علیه الا اجراء العبارة فی مثل هذه الطریقة من التخییل. ولا تری بابا فی علم البیان ادق ولا ارق ولا الطف من هذا الباب، ولا انفع واعون علی تعاطی تأویل المشتبهات من کلام الله تعالی فی القرآن وسائر الکتب السماویة وکلام الانبیاء فان اکثره وعلیته تخییلات زلت فیها الاقدام قدیما، وما اتی الزالون الا من قلة عنایتهم بالبحث والتنقیر حتی یعلموا ان فی عداد العلوم الدقیقة علما لو قدروه حق قدره لما خفی علیهم ان العلوم کلها مفتقرة الیه وعیال علیه، اذ لا یحل عقدها الموربة ولا یفک قیودها المکربة الا هو، وکم آیة من آیات التنزیل وحدیث من احادیث الرسول، قد ضیم وسیم الخسف بالتاویلات الغثة والوجوه الرثة، لان من تأول لیس من هذا العلم فی عیر ولا نفیر، ولا یعرف قبیلا من دبیر[۳]"

---

[۱] آیت ۶۷

[۲] الکشاف ۴: ۱۱۰-۱۱۱

[۳] الکشاف ۴: ۱۱۱

اسی طرح سورہ طور کی آیت "فانك باعيننا"[18] کو تمثیل قرار دیتے ہوئے اس کا مفہوم "بحیث نراك ونكلؤك"[19] کا قرار دیتے ہیں۔ سورۂ مطففین کی آیت "كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون"[20] بھی ان کے نزدیک مجرمین کی اہانت، بے عزتی اور بے وقعتی کی ایک تمثیل ہے جس کا ماخذ یہ حقیقت ہے کہ بادشاہوں کے پاس جانے کی اجازت صرف معزز لوگوں کو ہوتی ہے۔ دونوں مقامات پر وہ اس طرح رویت باری کے اقرار سے بچ جاتے ہیں۔

۴۔ نحوی قواعد کا استعمال

بسا اوقات زمخشری آیت کی معتزلی تاویل کے لئے نحوی قواعد کا استعمال کرتے ہیں۔ سورہ نساء کی آیت "ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"[22] وعید اور المنزلۃ بین المنزلتین کے خلاف، اس امر کا اثبات کرتی ہے کہ باری تعالیٰ شرک سے کمتر درجے کے گناہوں کو بغیر توبہ کے بھی معاف کر دیتا ہے اور شرک کو توبہ ہی کے ذریعے معاف کرتا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس آیت میں مثبت و منفی فعل دونوں باری تعالیٰ کے قول "لمن يشاء" پر وارد ہوئے ہیں گویا کہا یہ گیا ہے کہ "ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك" اور پہلے سے مراد وہ شخص ہے جس نے توبہ نہیں کی دوسرا وہ ہے جس نے توبہ کر لی۔ زمخشری نے کلام عرب سے اس کی نظیر بھی پیش کر دی ہے۔ کہا جاتا ہے "ان الامير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء" اور مراد ہوتی ہے "لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله ويبذل القنطار لمن يستأهله"[23]۔

زمخشری ان نحوی کاوشوں میں کتنی اور کیسی موشگافیوں سے کام لیتے ہیں، اس کا اندازہ سورہ فاطر کی آیت "هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض"[24] کی تفسیر سے کیا جا سکتا ہے، جو نظریہ خلق افعال کے خلاف پڑتی ہے۔ کہتے ہیں "فان قلت: ما محل يرزقكم؟ قلت: يحتمل ان يكون له محل اذا اوقعته صفة لخالق، وان لا يكون له محل اذا رفعت محل من خالق باضمار يرزقكم واوقعت يرزقكم تفسيرا له"

---

[18] آیت ۴۸
[19] الکشاف ۴: ۲۳۰
[20] آیت ۱۵
[21] الکشاف ۴: ۵۷۹
[22] آیت ۴۸
[23] الکشاف ۱: ۳۰۲
[24] آیت ۳

او جعلته كلامًا مبتدأ بعد قوله: هل من خالق غير الله، فان قلت هل فيه دليل على ان الخالق لا يطلق على غير الله تعالى؟ قلت نعم، ان جعلت يرزقكم كلامًا مبتدأ وهو الوجه الثالث من الاوجه الثلاثة واما على الوجهين الأخرين وهما الوصف والتفسير فقد تقيد فيهما الرزق من السماء والارض وخرج من الاطلاق فكيف يستشهد به على اختصاصه بالاطلاق، والرزق من السماء المطر، ومن الارض النبات[۲۴]" یعنی اس نحوی توجیہ کے پیش نظر خدا خالق علی الاطلاق نہیں، اس کے خالق ہونے کی خصوصیت صرف اتنی ہے کہ زمین و آسمان میں رزق پیدا کرنا صرف اسی کا کام ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے بعد نظریہ خلق افعال کے لیے بے انتہا وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔

ایسی آیات کے اعراب کی توجیہ میں جو ظاہر معنی کے لحاظ سے اعتزال سے متصادم ہوں زمخشری کس قدر کاوشیں کرتے ہیں، اس کا دوسرا اچھا نمونہ سورہ حجرات کی آیت "ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان۔ اولئك هم الراشدون، فضلاً من الله ونعمة والله عليم حكيم[۲۶]" کی تفسیر میں ملتا ہے۔ آیت کا مضمون معتزلہ کے تصور عدل اور نظریہ خلق افعال سے براہ راست متصادم ہے۔ آیت کے شروع میں تحبیب ایمان اور تکریہ کفر و فسوق و عصیان کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ زمخشری اس کی تاویل لطف و توفیق سے کر لیتے ہیں" ومعنى تحبيب الله وتكريهه اللطف والامداد بالتوفيق وسبيله الكناية كما سبق[۲۷]" اس پر عقلی دلیل قائم کرتے ہیں "وكل ذي لب وراجع الى بصيرة وذهن لا يغبى عليه ان الرجل لا يمدح بغير فعله، وحمل الآية على ظاهرها يؤدي الى ان يثني عليهم بفعل الله، وقد نفى الله هذا عن الذين انزل فيهم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا[۲۸]"۔ لیکن اس عقلی توجیہ پر بھی ایک اعتراض ہوتا ہے اس اعتراض کی تقریر اور اس کا جواب زمخشری کے الفاظ میں یہ ہے "فان قلت: فان العرب تمدح بالجمال وحسن الوجوه، وذلك فعل الله، وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود؟ قلت: الذي سوغ ذلك لهم انهم رأوا حسن الرواء ووسامة المنظر في الغالب يسفر عن مخبر مرضي واخلاق محمودة ومن ثم قالوا: احسن ما في الدميم وجهه فلم يجعلوه من صفات المدح لذاته ولكن لدلالته على غيره، على ان من محققة الثقات وعلماء المعاني من دفع صحة ذلك وخطأ المادح به، وقصر المدح على النعت بامهات الخير وهي الفصاحة والشجاعة والعدل والعفة وما يتشعب منها ويرجع اليها، وجعل الوصف بالجمال والثروة وكثرة

---

[۲۵] الکشاف ۳: ۲۷۱-۲۷۲ [۲۶] آیت ۷ [۲۷] الکشاف ۴: ۲۸۶

[۲۴] الکشاف ۳: ۲۸۸

الحفظة والأعضاء وغير ذلك مما ليس للانسان فيه عمل غلطاً ومخالفة عن المعقول[۱۹]" تاہم ان ساری عقلی موشگافیوں اور نظریہ لطف کے انطباق کے باوجود آیت کی اس معتزلی توجیہ میں ایک خامی رہ جاتی ہے وہ یہ کہ دوسری آیت کے یہ الفاظ "فضلاً من اللہ ونعمة" ان ساری کوششوں پر پانی پھیر دیتے ہیں۔ یہاں زمخشری نحو ہی کا سہارا لیتے ہیں لکھتے ہیں "وفضلاً، مفعول له او مصدر من غیر فعله. فان قلت: من این جاز وقوعه مفعولاً له والرشد فعل القوم والفضل فعل اللہ تعالیٰ والشرط ان یتحد الفاعل؟ قلت: لما وقع الرشد عبارة عن التحبیب والتزیین والتکریه مسندة الی اسمه تقدست اسماؤه، صار الرشد کانه فعله فجاز ان ینتصب عنه اولا ینتصب من الراشدین ولکن عن الفعل المسند الی اسم اللہ تعالیٰ والجملة التی هی اولئک هم الراشدون اعتراض او عن فعل مقدر کانه قیل جری ذلک او کان ذلک فضلاً من اللہ، واما کونه مصدراً من غیر فعله فان یوضع موضع رشداً لان رشدهم فضل من اللہ لکونهم موفقین فیه[۲۰]"

۵ - الفاظ کے معنی میں توسیع

الفاظ کے لغوی معنی میں معتزلی عقائد کے پیش نظر تصرف کرنے اور ان میں وسعت پیدا کرنے کی مثالیں بھی ہمیں زمخشری کے یہاں ملتی ہیں۔ اس کی سب سے اچھی مثال خود لفظ ایمان کی تشریح ہے۔ ایمان کے لغوی معنی صرف قلبی تصدیق اور نفسیاتی طور پر مطمئن ہو جانے کے ہیں[۲۱]۔ اس مفہوم میں ظاہر ہے کہ اقرار لسانی اور اعمال شامل نہیں ہیں۔ مگر ایمان کا یہ لغوی مفہوم ایمان کے معتزلی مفہوم سے ہم آہنگ نہیں جس میں اعمال بھی ایمان میں شامل ہیں۔ چنانچہ زمخشری اس لفظ کے مفہوم میں وسعت پیدا کرتے ہیں اور سورہ حجرات کی آیت "ولما یدخل الایمان فی قلوبکم[۲۲]" کی تفسیر میں "ما واطأ فیه القلب اللسان فهو ایمان[۲۳]" کہہ کر اقرار باللسان کو بھی ایمان میں شامل کر لیتے ہیں۔ سورہ بقرہ کی آیت "یومنون بالغیب[۲۴]" کی تشریح میں تو صاف کہتے ہیں کہ ایمان یہ ہے: "ان یعتقد بالحق، ویعرب عنه

---

[۱۹] الکشاف ۲: ۲۸۸ [۲۰] الکشاف ۲: ۲۸۸-۲۹۰ [۲۱] خود زمخشری بھی

یہی نکتہ بیان کرتے ہیں دیکھیے الکشاف ۲: ۲۹۸ [۲۲] سورہ حجرات ۱۴ [۲۳] الکشاف ۲: ۲۹۸

[۲۴] سورہ بقرہ ۳

بلسانہ، ویصدقہ بعملہ[۳۵]" اور اعمال کو بھی جزو ایمان قرار دے دیتے ہیں، حالاں کہ اقرار باللسان ایمان نہیں اظہار ایمان ہے اور عمل صالح مقتضائے ایمان ہے نہ کہ اصل ایمان۔ اس توسیعی عمل کی مثالیں کشاف میں ملتی تو ہیں مگر خال خال اس کی وجہ زمخشری کا ذوق عربیت ہے جیسا کہ ہم نے کچھ تفصیل سے اس باب کے آخر میں بیان کیا ہے[۳۶]۔

۶۔ ضعیف روایات سے احتجاج

روایات کے بارے میں زمخشری سے معتزلی ہونے کے ناطے یہ توقع بیجا نہیں کہ وہ کم از کم ایسی تفسیری روایات سے ضرور اپنا دامن بچائیں گے جن کی صحت مشکوک ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ معتزلی عقائد کو سہارا دینے یا اہل اعتزال کے فضائل ثابت کرنے کے لیے زمخشری کو اس بات میں قطعاً باک نہیں کہ وہ حد درجہ ضعیف اور واہی روایات سے بھی استناد کریں۔ مثلاً اس امر کو ثابت کرنے کے لیے کہ "اہل العدل والتوحید" کا علم یعنی معتزلہ کا علم کلام سب سے برتر و بہتر علم ہے، وہ آیت الکرسی کے فضائل میں متعدد روایات پیش کرتے ہیں جن میں سے بعض کے ماخذ سرے سے نامعلوم ہیں۔ بعض کے راوی متروک ہیں اور بعض ان کتب روایات سے لی گئی ہیں جن کی روایات کی صحت بے حد مشتبہ ہے[۳۷]۔ ان روایات سے زمخشری یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ آیت الکرسی کے ان فضائل کی وجہ یہ ہے کہ اس میں باری تعالیٰ کی توحید اور اس کی صفات کا ذکر ہے جو اعلیٰ ترین چیزیں ہیں اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "اہل العدل والتوحید" کا علم ہی بالاترین اور بزرگ ترین ہے جو سراسر اسی بیت کے مبحوث عنہ سے بحث کرتا ہے "وبهذا يعلم ان اشرف العلوم واعلاها منزلة عند الله علم اهل العدل والتوحيد[۳۸]" حالاں کہ فضائل کی ان روایات سے زیادہ سے زیادہ جو نتیجہ نکل سکتا تھا وہ یہ کہ علم توحید اشرف علوم ہے نہ یہ کہ کسی خاص فرقے کا علم توحید۔ اس کے برخلاف جب کوئی حدیث معتزلی عقائد سے متصادم ہوتی ہے تو اول تو اس پر تفصیلی کلام کیے اور وجہ بتائے بغیر اس کی صحت پر شک کرتے ہیں اور ایسے مواقع پر اکثر و بیشتر

---

۳۵ الکشاف ۱: ۳۰
۳۶ دیکھیے ص ۳۰۲ تا بعد ہا
۳۷ ان روایات کے لیے دیکھیے الکشاف ۱: ۲۳۰، ۲۳۱ ان روایات کی اسنادی حیثیت کے لیے دیکھیے: الکافی الشاف فی تخریج احادیث الکشاف (ملحقہ الکشاف) ۱: ۲۳۱
۳۸ الکشاف ۱: ۲۳۱

بات اس انداز سے شروع کرتے ہیں "اللہ اعلم بصحتہ، اور اس کے بعد "فان صح فمعناہ"[۱] کہکر اس حدیث کی ایسی توجیہ پیش کردیتے ہیں کہ وہ تصادم جاتا رہے۔

زمخشری کا عربی زبان وادب کا پاکیزہ ذوق

کلامی یا فرقہ واری تفسیر درحقیقت تفسیر ہے ہی نہیں۔ اس طرز تفسیر میں یہ بتانے کے بجائے کہ قرآن کیا کہہ رہا ہے اور کن اصول و قواعد کی طرف دعوت دے رہا ہے ہوتا یہ ہے کہ کچھ اصول و عقائد لے لیے جاتے ہیں جن کو غلطیوں سے بالاتر اور خامیوں سے پاک فرض کر لیا جاتا ہے اور اب قرآن کی زبان سے ان عقائد و اصول کی تائید کرائی جاتی ہے۔ آیات کا مفہوم کچھ بھی ہو سیاق و سباق سے کسی بات کی تائید ہو، زبان و ادب کسی امر پر دلالت کریں اس طرز پر تفسیر کرنے والا ان سب سے بے نیاز قرآن کی تشریح و تعبیر اس طرح کرتا چلا جاتا ہے گویا قرآن اسی کے فرقے اور اسی کے کلامی مذہب کی کتاب ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طرز تفسیر سخت پرخطر اور نہایت دشوار گذار ہے۔ ذرا سی بے توجہی اور تھوڑی سی غیر مناسب اور بے جا گرم جوشی ایسے مفسر کو باطنی تاویل کے خرابوں کی اس دنیا میں پہونچا سکتی ہے جہاں خواب اور اس کی تعبیر دو ایسی مختلف چیزیں ہیں جن میں کسی ربط اور مناسبت کا ہونا ضروری نہیں۔ زمخشری کے خیالات سے اتفاق کیا جائے یا اختلاف، ان کی تفسیر کے اس طرز کو صحیح سمجھا جائے یا غلط لیکن یہ ضرور ماننا پڑے گا کہ جہاں تک عربی زبان و ادب کے ذوق کا تعلق ہے وہ کسی ایسی تاویل کو برداشت کرنے پر تیار نہیں جو چاہے معتزلی اصول کی کتنی ہی بلند بانگ تائید پر مشتمل کیوں نہ ہو لیکن جس سے زبان و ادب کا ذوق مجروح ہوتا ہو اور جو اس پر بار بنتی ہو۔ سورۂ بقرہ کی آیت 'واذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انا معکم انما نحن مستهزؤن۔ الله یستهزئ بهم ویمدهم فی طغیانهم یعمهون'[۲] کا آخری حصہ معتزلہ کے نظریہ خلق افعال کی تردید کرتا ہے۔ چنانچہ بعض معتزلہ نے آیت کی تاویل معتزلی مذاق پر کرنے کے لیے 'المدّ فی الطغیان' کی تفسیر 'امہال' یعنی مہلت دینے سے کی[۳] زمخشری اس لفظ کی وہی تفسیر کرتے ہیں جو ظاہر آیت سے مستفاد ہے "مکّا الشیا...

۱؎ مثلاً الکشاف ۱: ۲۷۴ پر زمخشری ابوہریرہؓ کی روایت کہ جو مولود کے مس شیطان کے بارے میں ہے اور صحیحین میں موجود ہے انہیں الفاظ میں پیش کرتے ہیں "فاللہ اعلم بصحتہ، فان صح فمعناہ..."

۲؎ آیت ۱۵　　　۳؎ الکشاف ۱: ۵۲

فی الغیّ وامدّہ: اذا واصلہ بالوساوس حتی یتلاحق غیہ ویزداد انھماکاً فیہ، مدّالجیش وامدّہ: اذا زادہ والحق بہ ما یقویہ ویکثرہ؛ وکذالک مدّالدواۃ وامدّھا: زادھا ما یصلحھا"[142] اور بتاتے ہیں کہ یہ لفظ 'مدد' سے ہے نہ کہ 'مدّ' سے اس پر وہ دوسری قرارتوں سے بھی دلیل قائم کرتے ہیں اور پھر نظر بہ لطف وغیرہ سے اسکی تفسیر معتزلی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں[143] یہ ساری کاوش انہیں گوارا ہے مگر دوسرے معتزلہ کی طرح یہ کہنا گوارا نہیں کہ اس لفظ کا مفہوم "المدّ فی العمر، والاملاء، والامھال" ہے۔ وہ خود دیمدّھم کی اس تفسیر پر کیوں مصر ہیں؟ اور اگر یہی تفسیر صحیح ہے تو دوسرے معتزلہ نے اس سے مہلت مراد کیوں لی؟ اس کا جواب خود ان کے اس سوال کے بعد ملتا ہے کہ فان قلت، فما حملھم علی تفسیر المد فی الطغیان بالامھال وموضوع اللغۃ کما ذکرت لا یطاوع علیہ" جواب ہے "قلتُ استجرّھم الی ذالک خوف الاقدام علی ان یسندوا الی اللہ ما اسندوا الی الشیاطین ولکن المعنی الصحیح ما طابقہ اللفظ وشھد لصحتہ، والا کان منہ بمنزلۃ الاروی من النعام"[144] وجہ صرف یہ تھی کہ جو فعل شیاطین سے منسوب کیا جاتا ہے اس کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کیسے کردی جائے لیکن زمخشری بڑی صفائی سے کہتے ہیں کہ صحیح مفہوم وہی ہو سکتا ہے جو الفاظ سے مطابقت رکھتا ہو اور جس کی صحت پر الفاظ سے دلیل قائم ہو سکے۔ ورنہ تکلف بے جا ہے۔ آگے چل کر بتاتے ہیں کہ کتاب اللہ کی تفسیر کرنے والے کا یہ فرض ہے کہ طرز تفسیر میں یہ بات پوری طرح ملحوظ رکھے کہ نظم قرآن کا حسن، اس کی بلاغت کا کمال اور اسکے اعجاز کی بنیادیں ہر خلل اور سقم سے محفوظ رہیں اور ان پر کوئی حرف نہ آنے پائے۔ اگر مفسر زبان کے دروبست اور الفاظ و مفاہیم سے ہی غافل ہو جائے تو وہ نظم و بلاغت کی ذمہ داریوں سے کیسے عہدہ برآ ہو سکتا ہے

"ومن حق مفسر کتاب اللہ الباھر وکلامہ المعجز ان یتعاھد فی مذاھبہ بقاء النظم علی حسنہ والبلاغۃ علی کمالھا وما وقع بہ التحدی سلیما من القادح فاذا لم یتعاھد اوضاع اللغۃ فھو من تعاھد النظم والبلاغۃ علی مراحل"[145]

اسی طرح کا ایک موقع سورہ اسراء کی آیت 'واذا اردنا ان تھلک قریۃ امرنا مترفیھا ففسقوا فیھا'[146] کی تفسیر میں آتا ہے۔ زمخشری 'امرنا مترفیھا ففسقوا'

---

[142] و [143] الکشاف ۱: ۵۱

[144] الکشاف ۱: ۵۲

[145] الکشاف ۱: ۵۲

[146] آیت ۱۶

کی تفسیر ای امرناھم بالفسق ففعلوا[147] کرتے ہیں حالاں کہ معتزلی نقطۂ نظر سے اس کی ایک تفسیر امرناھم بالطاعۃ ففسقوا[148] بھی ہو سکتی ہے لیکن زمخشری اس تفسیر کو اختیار نہیں کرتے حالاں کہ اس سے آیت کا معتزلی عقیدے سے وہ تصادم جاتا رہتا ہے جس کے ازالہ کے لیے زمخشری نے مجاز کی توجیہ سے کام لیا ہے۔ زمخشری نے اس ترک و اختیار کی مفصل وجہ بتائی ہے۔ کہتے ہیں: "فان قلت: ھلا زعمت أن معناہ امرناھم بالطاعۃ ففسقوا؟ قلت: لأن حذف مالا دلیل علیہ غیر جائز، فکیف یحذف ما الدلیل قائم علی نقیضہ؟ وذلک ان المامور بہ حذف لان فسقوا یدل علیہ وھو کلام مستفیض، یقال: أمرتہ فقام، وأمرتہ فقرأ، لا یفہم منہ الا ان المأمور بہ قیام او قراءۃ، ولو ذھبت تقدر غیرہ فقد رمت من مخاطبک علم الغیب، ولا یلزم علی ھذا قولھم: امرتہ فعصانی او فلم یمتثل امری، لان ذلک منافٍ للأمر مناقض لہ ولا یکون ما یناقض الأمر مامورا بہ فکان محالا ان یقصد اصلا حتی یجعل دالا علی المأمور بہ فکان المامور بہ فی ھذا الکلام غیر مدلول علیہ ولا منوی لان من یتکلم بھذا الکلام فانہ لا ینوی لامرہ مامورا بہ وکأنہ یقول: کان منی امر فلم تکن منہ طاعۃ: کما ان من یقول: فلان یعطی ویمنع ویامر وینھی غیر قاصد الی مفعول فان قلت: ھلا کان ثبوت العلم بان اللہ لا یامر بالفحشاء وانما یأمر بالقصد والخیر دلیلا علی ان المراد امرناھم بالخیر ففسقوا؟ قلت: لا یصح ذلک لان قولہ ففسقوا یدافعہ، فکانک اظھرت شیئا وانت تدعی اضمار خلافہ، فکان صرف الامر الی المجاز ھو الوجہ"[149] زمخشری کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ حذف بے دلیل درست نہیں چہ جائیکہ اس جگہ جہاں اس کے خلاف پر دلیل قائم ہے اور وہ خود 'ففسقوا' ہے۔ اس سلسلے میں کلام عرب سے مثالیں پیش کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اسے 'امرتہ فعصانی' پر قیاس کرنا متعدد وجوہ سے درست نہیں۔ چنانچہ یہاں امر کو مجاز یعنی اسناد الفعل الی السبب قرار دینا ہی بہتر صورت ہے۔[150]

زمخشری کی اس توجیہ سے جہاں اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ وہ مذاق عربیت اور ذوق زبان دانی کو اپنے عزیز ترین اصولوں کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھانے کے لیے آمادہ نہیں وہاں یہ بات بھی اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ زمخشری نے معانی و بیان کی مہارت سے پورا فائدہ اٹھا کر بیشتر معتزلی علماء کے مقابلے میں 'مجاز' کو تاویل کے اہم ترآلے کی حیثیت سے استعمال کیا جس سے ایک طرف ان کی تفسیر عربی زبان و ادب کے بلند معیار سے ہم آہنگ رہی اور دوسری طرف اصول اعتزال سے بھی متصادم نہ ہو پائی۔

---

[147] الکشاف ۲: ۵۱۰ [148] الکشاف ۲: ۵۱۰ [149] الکشاف ۲: ۵۱۰ [150] الکشاف ۲: ۵۱۰

باب سوم

کشاف اور اعجاز القرآن

۱-عقیدۂ اعجاز القرآن

کا

تاریخی پس منظر

عقیدۂ اعجاز القرآن کا تاریخی پس منظر

جیسا پہلے بتایا جا چکا ہے اعتزال کی خدمت کے بعد کشاف کی تالیف کا سب سے بڑا مقصد اعجاز قرآنی کی حقیقت کی دریافت۔ اس کی وضاحت اور اس کی لطافتوں کی پردہ کشائی ہے۔ اعجاز القرآن کا مسئلہ نبوت اور وحی کی حقانیت سے براہ راست متعلق ہے۔ قرآن اللہ کی طرف سے ہے کسی انسانی کاوش کا نتیجہ نہیں چنانچہ اس جیسی چیز انس و جن مل کر بھی پیش نہیں کر سکتے۔ قرآن نے یہ دعویٰ کیا اور منکرین وحی و نبوت سے مطالبہ کیا کہ اگر حقیقت اس کے برخلاف ہے تو اس جیسا یا اس کے کسی حصے جیسا کلام پیش کر دو[1]۔ منکرین نے سب کچھ کیا مگر اس مطالبے کو پورا نہ کر سکے[2]۔ یہ عجز نبوت کی صداقت کی دلیل تھا اور اس کا ثبوت کہ قرآن خدا کی کتاب ہے کسی انسان کی تصنیف نہیں۔ دور نبوت کے بعد بھی جب مسلمانوں کو دوسری اقوام سے واسطہ پڑا اور اسلام کی بنیادی تعلیمات زیر بحث آئیں تو ظاہر ہے کہ نبوت محمدیؐ کو اہم ترین مسئلہ ہونا ہی چاہیے تھا۔ نبوت محمدیؐ پر سب سے بڑی دلیل قرآن کا اعجاز تھا۔ چنانچہ اس وقت جہاں عقائد کے دوسرے شعبوں میں تہذیب و ترتیب ہو رہی تھی وہاں ضرورت اس کی بھی داعی ہوئی کہ اعجاز القرآن کے مسئلے پر کھل کر بحث کی جائے۔ چنانچہ زمخشری کے عہد سے پہلے اس مسئلے کے سارے اطراف و جوانب اور خط و خال نمایاں ہو چکے تھے۔ زمخشری سے پہلے جن لوگوں نے قرآنی اعجاز کو بحث و تمحیص کا موضوع بنایا یا کسی پہلو سے اس کی وضاحت کی کوشش کی ان میں نظّام (م ۲۲۰ھ)، جاحظ (م ۲۵۵ھ)، علی بن ربّن الطبری (معاصر المتوکل ۲۳۲-۲۴۷)، ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ھ)، مُبَنْدار فارسی (م ۲۵۲ھ)، طبری (م ۳۱۰ھ)، قمی (م ۳۰۷ھ)، محمد بن یزید الواسطی (م ۳۰۶ھ)، رمانی (م ۳۸۴ھ)، خطابی (م ۳۸۸ھ)، ابو ہلال عسکری (م ۳۹۵ھ)، شریف مرتضیٰ (م ۴۳۶ھ)، باقلانی (م ۴۰۳ھ)، خفاجی (م ۴۶۶ھ)، عبدالقاہر جرجانی (م ۴۷۱ھ) اور امام غزالی (م ۵۰۵ھ) جیسے لوگوں کے نام آتے ہیں[3]

---

[1] سورہ بقرہ: ۲۳-۲۴؛ سورہ یونس: ۳۸؛ سورہ ہود: ۱۳؛ سورہ بنی اسرائیل: ۱۹؛ سورہ طور: ۳۴

[2] قرآن خود اس پر شاہد ہے اور تاریخ اس کی موید۔ نیز دیکھیے ڈاکٹر عبدالعلیم: اعجاز القرآن، اسلامک کلچر ص ۴۸ فمابعد، اور ص ۲۲۱ فمابعد، حیدر آباد ۱۹۳۳ (آئندہ اس کا حوالہ صرف اعجاز دیا جائے گا)؛ نعیم حمصی: تاریخ فکرۃ اعجاز القرآن ص ۱۷ فمابعد؛ اعجاز، اسلامک کلچر ص ۶۹ فمابعد۔

[3] تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۲۲

ان میں جیسا کہ ظاہر ہے متکلم، مفسر، ادیب، اہل سنت، معتزلی اور شیعی سب ہی شامل ہیں، ان سب کا اس بات پر کامل اتفاق ہے کہ قرآن معجزہ ہے۔ اس کی مثال پیش کرنا انسان کے بس کی بات نہیں تھی کہ وہ لوگ جن پر قرآن کے معارضے کا الزام لگایا جاتا ہے شلاً ابن المقفع (م ۱۴۲ھ)، عیسیٰ ابن صبیح المردار (من الطبقۃ السابعۃ م ۲۲۶ھ)، متنبی (م ۳۵۴ھ)، قابوس بن وشمگیر (م ۴۰۳ھ) اور ابن سینا (م ۴۲۸ھ) ان کے بارے میں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی وقت وہ بھی سپر انداز ہو گئے اور قرآنی اعجاز کا انہیں قائل ہونا پڑا[۴۴]۔ اس واقعے کے باوجود یہ مسئلہ ہمیشہ موضوع بحث بنا رہا کہ وجہ اعجاز کیا ہے؟ وہ کونسی چیز ہے جس کی بنا پر قرآن کو معجزہ سمجھا جاتا ہے۔

وجوہ اعجاز

معتزلہ مثلاً نظّام، عبّاد، القرطی، شریف مرتضیٰ کی رائے میں وجہ اعجاز صرفہ ہے[۴۵] یعنی اہل عرب کو اللہ نے قرآن کے معارضے سے باز رکھا باوجودیکہ وہ اس پر قادر تھے۔ صرفہ کے نظریے کی بنا پر بعض لوگوں کا خیال ہے کہ درحقیقت معتزلہ اعجاز قرآن کے منکر ہیں[۴۶]۔ مشہور معتزلی ادیب جاحظ بیک وقت دو رایوں کا قائل تھا، اس کے نزدیک وجہ اعجاز صرفہ اور اسلوب ونظم دونوں ہیں[۴۷]۔ جاحظ پر اس مسلک کے پیش نظر تناقض کا الزام لگایا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے جاحظ کا یہ خیال ہو کہ تحدی تو اسلوب ونظم پر واقع ہوئی ہے۔ لیکن اس کی ظاہری تدبیر دنیا میں صرفے کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ جاحظ کی طرح رمّانی بھی بظاہر دو متضاد رایوں یعنی صرفہ اور بلاغت کو جمع کر دیتا ہے[۴۸]۔ واسطی کا کہنا ہے کہ اعجاز قرآن نظم و اسلوب پر مبنی ہے[۴۹]۔ خطابی کی رائے یہ ہے کہ قرآن کا معجزہ یہ ہے کہ وہ حسین الفاظ اور بلند معانی کا مجموعہ ہے۔ اس کے علاوہ نفس انسانی پر قرآن کی اثر انگیزی بھی ان کے نزدیک اعجاز قرآن کی ایک بڑی بنیاد سمجھی جا سکتی ہے کہ لذت و حلاوت اور ہیبت و جلال کی جو کیفیت قرآن کے ذریعے

---

[۴۴] دیکھیے "اعجاز"، اسلامک کلچر حیدرآباد ۱۹۳۳ء، صفحہ ۲۲۴ تا بعدہا؛ تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۵، ۶۵
[۴۵] مقالات الاسلامیین؛ اعجاز القرآن للرافعی ص ۱۴۴؛ تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۵۲؛ اعجاز ۲۲۲
[۴۶] تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۵۲
[۴۷] تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۵۳؛ کتاب الحیوان ۴: ۳۱، ۳۲
[۴۸] رمانی کے نزدیک وجوہ اعجاز بہت سی ہیں جن میں سے دو صرفہ اور بلاغت بھی ہیں دیکھیے اس کی کتاب "النکت فی اعجاز القرآن" ص ۱۰۱ (ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن طبع دار المعارف، مصر ص ۹۹ تا بعدہا) نیز دیکھیے "اعجاز"، اسلامک کلچر ۱۹۳۳ء، ص ۲۲۲ تا بعدہا؛ تاریخ فکرۃ اعجاز ...
[۴۹] تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۵۹

حاصل ہوتی ہے کسی دوسرے کلام کے ذریعہ ممکن نہیں۔[۱۰] علی بن ربن الطبری کے نزدیک قرآنی اعجاز قرآن کے اصلاحی مقاصد، اس کے اوامر و نواہی، غیب کی خبریں اور امیت نبوی کے باوجود انتہائی پاکیزہ اور بلند اسلوب کی پیش کش میں پنہاں ہے۔[۱۱] باقلانی نے اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی۔ ان کی کتاب اس موضوع پر بہترین سمجھی جاتی ہے۔ باقلانی کے بعد اس مسئلے پر نئے رخ سے سوچنے والے شاذ و نادر ہی ملتے ہیں۔ اکثر و بیشتر لوگ متقدمین کی آراء کی شرح و تہذیب کرتے نظر آتے ہیں۔ باقلانی صرفہ کے نظریے کے سخت مخالف تھے۔ اعجاز القرآن کے بارے میں ان کے نظریے کی تلخیص تین نکات میں کی جاسکتی ہے (۱) قرآن کا مستقبل کے بطن میں پوشیدہ ایسے غیبی واقعات کی پیشگوئی پر مشتمل ہونا جن پر مطلع ہونا آدمی کی طاقت سے باہر ہے (۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امی محض ہونے کے باوجود قرآن میں ایسے گذشتہ واقعات کی خبریں موجود ہونا جن کے علم و اطلاع کا ذریعہ بجز وحی متصور نہیں۔ (۳) قرآن کا اپنے نظم، اسلوب اور بلاغت کے اعتبار سے اتنا بلند ہونا کہ اس کا مثیل پیش کرنا حد امکان سے خارج ہے۔ باقلانی نے فواصل کی طرف خاص طور سے توجہ کی۔ وہ کہتے ہیں کہ اس اعتبار سے قرآن اپنی نظیر نہیں رکھتا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ قرآن کو شعر و نثر دونوں سے علیحدہ ایک تیسری چیز سمجھتے ہیں۔ باقلانی نظم قرآن کے اعجاز کے قائل ہیں۔ مگر ان کے نزدیک اصل اہمیت اس مخصوص لفظی نظم کو حاصل ہے جو فواصل کی موسیقی میں جلوہ کناں ہے۔[۱۲]

باقلانی کے بعد سب سے اہم کتاب جو اس سلسلے میں سامنے آتی ہے وہ عبد القاہر جرجانی کی 'دلائل الاعجاز' ہے۔ جرجانی کا کہنا ہے کہ قرآن کا اعجاز اس کی بلاغت میں مضمر ہے۔ بلاغت کو لوگوں نے اس سے پہلے بھی اعجاز کی بنیاد ٹھہرایا ہے مگر جرجانی نے اس پر نہایت تفصیلی بحث کی اور مسئلہ 'اعجاز' کو 'نظم' پر مرکوز کر دیا۔ جرجانی سے پہلے واسطی نے بھی اس پر گفتگو کی تھی۔ خود عبد القاہر نے واسطی کی کتاب کی ایک مبسوط شرح 'المعتضد' کے نام سے لکھی اور بعد میں اس کا اختصار بھی کیا۔[۱۳] جرجانی کا نظریۂ نظم باقلانی کے نظریۂ نظم سے مختلف ہے۔ جرجانی الفاظ

---

[۱۰] تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۶۲؛ بیان اعجاز القرآن لحمد بن محمد ابراہیم الخطابی ص ۲۲، ۲۵، ۴۴، ۶۴ (فی ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن ص ۱۹-۶۵)

[۱۱] تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۵۴؛ اعجاز ۲۲۲

[۱۲] باقلانی کے تفصیلی خیالات کے لیے دیکھیے ان کی اعجاز القرآن؛ نیز 'اعجاز'، اسلامک کلچر ۱۹۲۳ء ص ۲۲۴-۲۲۷؛ تاریخ فکرۃ اعجاز ۷۰-۷۶

[۱۳] احمد احمد بدوی؛ عبد القاہر الجرجانی و جہودہ فی البلاغۃ العربیۃ ص ۳۰-۳۱

فواصل کے نظم کے نہیں معانی کے نظم کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں "ان الالفاظ لا تتفاضل من حیث ھی الفاظ مجردۃ، ولا من حیث ھی کلم مفردۃ، وان الالفاظ تثبت لھا الفضیلۃ وخلافھا فی ملاءمۃ معنی اللفظۃ لمعنی التی تلیھا او ما اشبہ ذلک مما لا تعلق لہ بصریح اللفظ[14]"۔

جرجانی کے نزدیک بھی، جیسے کہ اسکے بعض پیشروؤں کی نظر میں، مثلاً آیت 'وقیل یا ارض ابلعی ماءک ویا سماء اقلعی، وغیض الماء وقضی الامر واستوت علی الجودی وقیل بعداً للقوم الظالمین' میں بنائے اعجاز نظم ہے لیکن جرجانی کے نزدیک یہ نظم الفاظ کا نہیں معنی کا ہے[15]۔ جرجانی کے خیال میں الفاظ فی حد ذاتہا کوئی اہمیت نہیں رکھتے چنانچہ ان کے نزدیک نظم و اتساق معانی کے علاوہ اور کسی چیز میں نہیں پایا جا سکتا۔ چنانچہ محمد بن تاویت مقدمۂ دلائل الاعجاز میں لکھتے ہیں کہ جرجانی کا مسلک یہ ہے کہ "ان الدلالات البیانیۃ ما کانت الا دلالات معنی علی معنی۔ فھذا المعنی الذی یکون وسیلۃ لمعنی آخر بہ تکون المزیۃ، اما الالفاظ فلا قیمۃ لھا بالمعنی الصحیح وکذلک المعانی المدلول علیھا بالمعانی الاخری لا تتفاوت فیھا الافکار وانما التفاوت فی المعانی الالۃ[16]"۔

چنانچہ جاحظ کی طرح جرجانی بھی بلاغت کے بارے میں غایات سے صرف نظر کرکے وسائل پر توجہ مرکوز کرتے ہیں لیکن دونوں کے طریق اور برتاؤ میں فرق یہ ہے کہ جاحظ کے یہاں ان وسائل کا نام الفاظ ہے اور جرجانی کے یہاں معانی[17]۔ جرجانی اپنے دعوے پر دلیل کنایات و استعارات سے قائم کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انہیں بلاغت کا کوئی درجہ اسی وقت دیا جا سکتا ہے جب کہ معانی مطابقی کے معانی لازمی کو ادا کریں۔ وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں انتقال معنی سے معنی کی طرف ہوتا ہے[18]۔ معانی مقصود کو جنہیں جرجانی 'المعانی الثانیۃ' کے نام سے یاد کرتے ہیں ان کے خیال میں کوئی فوقیت حاصل نہیں[19]۔ الفاظ میں جو خوبی اور حسن پایا جاتا ہے وہ محض اپنے صوتی آہنگ (زیروبم) کی بنا پر[20] جرجانی اگر ایک طرف صرفے کے نظریے کے سخت ترین مخالف ہیں[21]

---

[14] دلائل الاعجاز ص ۴۷

[15] دلائل الاعجاز ص ۲۴۶

[16] مقدمہ دلائل الاعجاز ص ۴۴

[17] دیکھیے دلائل ص ۱۰۵ یہاں جرجانی دینا اور جاحظ کا مسلک بتاتے ہیں۔

[18] دلائل الاعجاز ص ۵۱ فمابعد، ص ۱۹۰ فمابعد

[19] دلائل الاعجاز ص ۱۹۰، ۱۹۳

[20] مقدمہ محمد بن تاویت ص ۴۴

[21] دلائل ص ۲۰۰۔

تو دوسری طرف وہ پوری قوت سے اس بات کی بھی تردید کرتے ہیں کہ اعجاز فواصل و قواطع میں مضمر ہے[۲۲۲]۔ ان کے نزدیک اعجاز مفرد کلمات میں نہیں پایا جاتا، وہ درحقیقت مفرد کلمات کے اس ربط و نظم میں پنہاں ہے جس سے کوئی خاص معنی ادا کیے جاتے ہیں اور اس اسلوب میں پایا جاتا ہے جس کے ذریعے حسب دل خواہ اثرات پیدا کیے جاتے ہیں[۲۲۳]۔ جرجانی کا کہنا یہ بھی ہے کہ اسلوب بیان کی دل کشی بلاغت کی لطافت اور کلام کے اعجاز کا ادراک اسی شخص کا حصہ ہے جس کا ادبی ذوق نہایت تربیت یافتہ، پختہ اور پاکیزہ ہو، جو فطری طور پر نزاکت احساس سے بہرہ ور ہو اور ساتھ ہی عربی زبان و ادب کا نہایت وسیع اور گہرا مطالعہ کر چکا ہو[۲۲۴]۔

زمخشری اور عقیدۂ اعجاز قرآن

عبدالقاہر جرجانی کے نظریات سے جو لوگ سب سے زیادہ متاثر ہوئے ان میں سرفہرست زمخشری اور سکاکی کے نام آتے ہیں۔ دونوں میں اتنا فرق ہے کہ آخرالذکر کے نزدیک بلاغت کا ربط منطق سے ہے[۲۲۵] لیکن زمخشری کے نزدیک بلاغت کا اصل تعلق نحو سے ہے۔ زمخشری کے نزدیک بھی قرآن معجزہ ہے اور اپنے اعجاز میں زمان و مکان کی قیود سے ماورا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن صرف ان کتابوں کے مقابلہ میں معجزہ نہیں جو عربی میں لکھی گئیں بلکہ دنیا کی ہر زبان کی تمام کتابوں کے لیے اس کی تحدی عام ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ باوجودیکہ عربوں میں عصبیت کا مادہ حد سے زیادہ تھا، ان کے اندر اعلیٰ درجے کے فصیح و بلیغ لوگوں کی کوئی کمی نہیں تھی، تفاخر و تنافس ان کی قومی خصوصیات میں سے تھا لیکن قرآن کے چیلنج کے باوجود ان سے یہ نہ ہو سکا کہ اس جیسا کلام پیش کر دیں، حالاں کہ تلوار کے زور سے قرآن کی آواز کو دبانے سے کہیں زیادہ فیصلہ کن بات یہ تھی کہ اس کا مطالبہ پورا کر دیا جائے۔ یہ تاریخی حقیقت خود اس بات کی روشن دلیل ہے کہ قرآن معجزہ ہے اور اس کا مثیل پیش نہ کرنا انسان کے بس کی بات نہیں چنانچہ کہتے ہیں "انشاہ کتابا ساطعا تبیانہ، قاطعا برھانہ، وحیا ناطقا ببینات وحجج، قرآنا عربیا غیر ذی عوج، مفتاحا للمنافع

---

۲۲۲ دلائل الاعجاز ص ۲۸۰۔ ۲۲۳ دلائل ۲۸۰-۲۸۱۔

۲۲۴ دلائل ص ۲۱۱، ۲۹۳ تا ۴۹۳۔ ۲۲۵ تفصیل کے لیے دیکھیے: احمد مطلوب: البلاغۃ عند السکاکی، الباب الاول، الفصل الثالث۔

الدينية والدنيوية مصدقاً لما بين الكتب السماوية معجزاً باقياً دون كل معجز على وجه كل زمان، دائراً من بين سائر الكتب على كل لسان فی كل مكان، أفحم به من طولب بمعارضته من العرب العرباء، وأبكم به من تحدى به من مصاقع الخطباء، فلم يتصد للإتيان بما يوازيه أو يدانيه واحد من فصحائهم، ولم ينهض لمقدار أقصر سورة منه ناهض من بلغائهم، على أنهم كانوا أكثر من حصى البطحاء، وأوفر عدداً من رمال الدهناء، ولم ينبض منهم عرق العصبية مع اشتهارهم بالإفراط فی المضادة والمضارة والقائهم الشراشر على المعازة والمعارة، ولقائهم دون المناضلة عن احسابهم الخطط، وركوبهم فی كل ما يرومونه الشطط، ان اتاهم احد بمفخرة اتوه بمفاخر، وان رماهم بمأثرة رموه بمآثر، وقد جرد لهم الحجة اولاً والسيف آخراً فلم يعارضوا الا السيف وحده، على ان السيف القاضب مخراق لاعب ان لم تمض الحجة حده، فما اعرضوا عن معارضة الحجة، الا لعلمهم ان البحر قد زخر فطم على الكواكب، وان الشمس قد اشرقت فطمست نور الكواكب[26]۔

زمخشری اور وجوہ اعجاز

جرجانی تو اشعری اور شافعی ہیں[27]۔ ان کا صرفے کے نظریے کا مخالف ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں لیکن زمخشری حالاں کہ کٹر معتزلی ہیں مگر صرفے کے نظریے کے حامی نہیں۔ ان کے نزدیک قرآن دو اعتبار سے معجز ہے ایک تو اپنے نظم کے اعتبار سے، دوسرے اس لحاظ سے کہ وہ ان غیوب پر اطلاع بخشتا ہے جن کے ادراک کا کوئی ذریعہ انسان کے پاس نہیں۔ سورہ ہود کی آیت "فاعلموا انما انزل بعلم الله[28]" کی تفسیر میں اسکی صراحت کرتے ہیں "ای أنزل ملتبساً بما لا يعلمه الا الله، من نظم معجز للخلق واخبار الغيوب لا سبيل لهم اليه[29]"، دوسری جگہ "ولما يأتهم تأويله[30]" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "يعنی انه كتاب معجز من جهتين: من جهة اعجاز نظمه، ومن جهة

---

[26] الکشاف ص م مقدمۃ المؤلف — [27] بغیۃ الوعاۃ ص ۳۱۰-۳۱۱
[28] آیت ۱۴ — [29] الکشاف ۲: ۲۰
[30] سورہ یونس: ۳۹

ماضیہ من الاخبار بالغیوب[۳۱]، سورہ نسار کی آیت ولکن اللہ یشھد بما انزل الیك انزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا[۳۲] کی تفسیر میں کہتے ہیں "معناہ انزله ملتبسا بعلمه الخاص الذی لا یعلمه غیره، وهو تالیفه علی نظم واسلوب یعجزعنه کل بلیغ وصاحب بیان... وان شهادته بصحته انه انزله بالنظم المعجز الفائت للقدرة"[۳۳]

جہاں تک غیوب پر اطلاع کا تعلق ہے زمخشری کے نزدیک یہ اطلاعات مثلاً اس طرح کی ہیں کہ قرآن کا دعویٰ ہے کہ منکرین نبوت کبھی قرآن کی طرح کی کوئی چیز پیش نہ کرسکیں گے[۳۴] یہود کبھی موت کی تمنا نہ کریں گے[۳۵] رومی مغلوب ہونے کے کچھ عرصے کے بعد غالب ہو جائیں گے وغیرہ[۳۶] زمخشری کہتے ہیں کہ غیب کی سچی خبریں دینا معجزہ ہے' صدق الاخبار عن الغیوب معجز[۳۷]، اور بتاتے ہیں کہ قرآن اس لحاظ سے بھی معجزہ ہے کہ وہ اس طرح کی سچی خبریں دیتا ہے۔

غیب کی اطلاعات زمخشری کے خیال میں قرآنی اعجاز کا اہم ترین پہلو ضرور ہیں تاہم ان کی رائے میں وہ اعجاز قرآنی کی اصل بنیاد نہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ قرآنی اعجاز کی بنیاد اور وہ اساسی اصول جس پر تحدّی واقع ہوئی ہے درحقیقت نظم قرآن ہے[۳۸]، اسی لیے ان کے نزدیک نظم قرآن کی طرف پوری توجہ کرنا مفسر کا اہم ترین فرض ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ نظم قرآن کے محاسن اور اس کی لطافتوں کا ادراک اور اس طرح قرآن کے اعجاز تک رسائی اسی خوش نصیب کا حصہ ہے جو دوسرے علوم کے علاوہ معانی و بیان کے علموں میں پوری بصیرت اور مہارت رکھتا ہو۔ مقدمۂ تفسیر کشاف میں وہ بڑی وضاحت سے ان آداب و شرائط کا ذکر کرتے ہیں جو ایک مفسر کے لیے ناگزیر ہیں۔ ان میں سب سے بڑی شرط ان دونوں مذکورہ علوم میں مہارت تامہ ہے لکھتے ہیں " ان املأ العلوم بما یغمر القرائح، وانهضها بما

---

[۳۱] الکشاف ۲: ۲۷۳   [۳۲] آیت ۱۶۶   [۳۳] الکشاف ۱: ۴۵۸

[۳۴] البقرة: ۲۳، ۲۴ قال فی الکشاف "علم انه إخبار بالغیب علی ما هو به فکان معجزة (۱/۷۲)

[۳۵] البقرة: ۹۴، ۹۵، فی الکشاف "من المعجزات، لانه اخبار بالغیب فکان کما اخبر به (۱/۱۶۵)

[۳۶] سورة الروم ۱-۳، فی الکشاف (۲: ۲۱۸) "وهذه الآیة من الآیات البینة الشاهدة علی صحة النبوة وان القرآن من عند الله لانها انباء عن علم الغیب الذی لا یعلمه الا الله"   [۳۷] الکشاف ۲: ۲۴   [۳۸] "النظم... هو ام اعجاز القرآن والقانون الذی وقع علیه التحدی ومراعاته اهم ما یجب علی المفسر" الکشاف ۲: ۲۴

یبهر الألباب القوارح، من غرائب نکت یلطف مسلکها، ومستودعات اسرار یدق سلکها علم التفسیر الذی لا یتم لتعاطیه واجالة النظر فیه کل ذی علم کما ذکر الجاحظ فی کتاب نظم القرآن، فالفقیه وان برز علی الاقران فی علم الفتاوی والاحکام، والمتکلم وان بز اهل الدنیا فی صناعة الکلام، وحافظ القصص والاخبار وان کان من ابن القریة احفظ، والواعظ وان کان من الحسن البصری اوعظ، والنحوی وان کان أنحی من سیبویه، واللغوی وان علك اللغات بقوة لحییه، لا یتصدی منهم احد لسلوك تلك الطرائق، ولا یغوص علی شیٔ من تلك الحقائق، الا رجل قد برع فی علمین مختصین بالقرآن وهما علم المعانی وعلم البیان، وتمهل فی ارتیادهما آونة، وتعب فی التنقیر عنهما ازمنة، وبعثته علی تتبع مظانهما همة فی معرفة لطائف حجة الله، وحرص علی استیضاح معجزة رسول الله، بعد ان یکون آخذاً من سائر العلوم بحظ، جامعاً بین امرین: تحقیق وحفظ، کثیر المطالعات، طویل المراجعات، قد رجع زماناً، ورُجع الیه، ورَدّ ورُدّ علیه، فارساً فی علم الاعراب، مقدماً فی حملة الکتاب، وکان مع ذلك مسترسل الطبیعة منقادها، مشتعل القریحة وقادها، یقظان النفس درّاکاً للمحة وان لطف شأنها، متنبهاً علی الرمزة وان خفی مکانها، لا کزّاً جاسیاً ولا غلیظاً جافیاً متصرفاً، ذا درایة باسالیب النظم والنثر، مرتاضاً غیر ریض بتلقیح بنات الفکر، قد علم کیف یرتب الکلام ویؤلف، وکیف ینظم ویرصف، طالما دفع الی مضایقه، ووقع فی مداحضه ومزالقه[۳۱]۔"

گویا زمخشری کے نزدیک فقیہ ہو یا واعظ، روایات کا حافظ ہو یا متکلم، نحوی ہو یا لغوی، اور خواہ ان فنون میں کتنا ہی اونچا پایہ کیوں نہ رکھتا ہو لیکن فن تفسیر کے سمندر کی تہہ سے آبدار موتی اس وقت تک حاصل کر ہی نہیں سکتا جب تک کہ ان دو علوم، یعنی معانی وبیان، میں پوری بصیرت اور مہارت حاصل نہ کر چکا ہو جو قرآن کے معانی کے حسن اور اس کے اسلوب ونظم کی فنی نزاکتوں کے چہرے

---

۳۱ الکشاف ج ۱ مقدمۃ المؤلف۔

سے پردہ اٹھاتے ہیں[۳۱۵] وہ بھی اس وقت جب کہ وہ دوسرے تمام مروجہ علوم میں کچھ نہ کچھ دستگاہ بہم پہونچا چکا ہو، تحقیق وحفظ کا جامع ہو، کثیر المطالعہ ہو، ماخذ پر نظر رکھتا ہو، کافی طویل زمانے تک استفادے اور افادے کے تعلقات علماء سے رہے ہوں، اعراب کا واقف کار ہو اور قرآنی علوم پر گہری نظر رکھتا ہو۔ لیکن زمخشری بتاتے ہیں کہ اتنا ہی کافی نہیں یہ بھی ضروری ہے کہ مفسر ان صفات کا جامع ہونے کے ساتھ خشک اور سپاٹ طبیعت نہ رکھتا ہو، اسکی طبیعت میں حد درجہ کی روانی اور اسکے ذہن میں نکتہ رسی کا جوہر پایا جاتا ہو وہ ایک حساس، لطیف اور دراک ذہن کا مالک ہو، ساتھ ہی اسے زبان وبیان کی نکتوں اور لطافتوں کا رمز شناس اور نظم ونثر کے اسالیب کا ذوق شناس ہونا چاہیے۔ اس طرح زمخشری کے نزدیک مفسر حقیقی معنی میں وہی ہو سکتا ہے اور اعجاز قرآنی کا عرفان اسی کو حاصل ہو سکتا ہے جسے صلاحیتیں بخشتے وقت فطرت نے بڑی فیاضی سے کام لیا ہو اور خود اس شخص نے ان صلاحیتوں پر اپنے کسب سے اچھی طرح صیقل گری کی ہو جو شرعی علوم کا ماہر ہونے کے ساتھ نہایت اعلیٰ درجہ کا ادیب ہو نیز بلاغت میں پوری دستگاہ رکھتا ہو۔

زمخشری ایک نئے تفسیری رجحان کے بانی ہیں

زمخشری نے جو معیار پیش کیا ہے حق یہ ہے کہ وہ خود اس پر پورے اترتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مقدمے میں کشاف کی تالیف کا مقصد بتاتے ہوئے خود ان کا یہ تاثر معلوم ہوتا ہے کہ انھیں ان صفات کے جامع کم بلکہ نہ ہونے کے برابر نظر آتے تھے خصوصاً فنون بلاغت کے ماہرین تو گویا

---

[۳۱۵] ایک دوسری جگہ معانی وبیان کی اسی خصوصیت کو واضح کرتے ہوئے زمخشری لکھتے ہیں "اھانی عداد العلوم الدقیقة علماً وقد رواحق قدرکما ماخفی علیھما ان العلوم کلھا مفتقرة الیه وعیال علیه، اذ لایحل عقدھا الموربة ولا یفك قیودھا المکربة الا ھو۔ وکم آیة من آیات التنزیل وحدیث من احادیث الرسول تتخیم وسیم الخسف بالتأویلات الغثة والوجوه الرثة، لأن من تأول لیس من هذا العلم فی عیر ولا نفیر، ولا یعرف منه قبیلا ولا دبیرا" الکشاف ۲: ۴۷۔ تاہم اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہے کہ معانی وبیان کی اس خصوصیت کے بارے میں سب سے پہلے زمخشری کو تنبہ ہوا، کیوں کہ ان سے پہلے جاحظ، ابن قتیبہ اور جرجانی قرآن فہمی کے بارے میں معانی وبیان کی اہمیت کا اعتراف کر چکے ہیں۔ دیکھیے: ابن قتیبہ: مشکل القرآن ص ۱۰؛ عبد القاہر الجرجانی: دلائل الاعجاز ص ۱۳۶؛ جاحظ کے بارے میں زمخشری خود معترف ہیں کہ اس نے اپنی کتاب "نظم القرآن" میں اس جزئی کا تذکرہ کیا ہے: الکشاف المقدمہ ۱: ۱۶

عنقا تھی۔ ان امور کو مدنظر رکھتے ہوئے زمخشری نے کمر ہمت باندھی اور اعجاز قرآنی کے اثبات واظہار کے لیے بلاغت کے اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اور تفسیر پر ان کا عملی انطباق کرتے ہوئے ایک ایسی تفسیر لکھدی جو اپنی اس خصوصیت کے لیے زندہ جاوید اور مثال بن کر رہ گئی۔ زمخشری وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے معانی و بیان کے اصولوں کا اجراء پوری تفسیر میں کیا۔ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کی بنا پر قرآن کے طالب علم آج تک قرآنی بلاغت کا علم حاصل کرنے کے لیے بلا اختلاف مذاق و مسلک ان کی تفسیر کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہیں۔ ابن خلدون لکھتے ہیں "ان ثمرة فن البيان فهم الاعجاز من القرآن وان المفسرين احوج الناس إلى هذا الفن وان اكثر تفاسير المتقدمين غُفل عنه حتى ظهر جار الله الزمخشري ووضع كتابه فى التفسير وتتبع آى القرآن باحكام هذا الفن بما يبين البعض من اعجازه فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير[1]"

ایک تاریخی سوال

اس موقع پر ذہن میں بجا طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ بلاغت کے اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے آیات قرآنی کی تفسیر کا رجحان پانچویں صدی ہجری کے اواخر تک منتوی رہا حتّٰی کہ زمخشری نے آکر اس اہم کام کو ہاتھ میں لیا اور اس شان سے انجام دیا کہ ان کے بعد کے تمام لوگ ان کی عظمت کا اعتراف اور ان سے استفادہ کرنے پر مجبور ہوئے۔ معلوم ہوتا ہے زمخشری کے ذہن کے کسی گوشے میں خود یہ سوال موجود تھا انھوں نے اس اہم سوال کا خود جواب دینا چاہا ہے۔ کشاف کے مقدمے میں وہ لکھتے ہیں "ان املأ العلوم بما يغمر القرائح... [illegible]" "اعلم ان متن كل علم وعمود كل صناعة، طبقات العلماء فيه متدانية، واقدام الصُّنّاع فيه متقاربة او متساوية، ان سبق العالمُ العالمَ لم يسبقه الا بخطا يسيرة، او تقدم الصانع الصانعَ، لم يتقدمه الا بمسافة قصيرة، وانما الذى تباينت فيه الرتب، وتحاكت فيه الركب، ووقع فيه الاستباق والتناضل، وعظم فيه التفاوت والتفاضل، حتى انتهى الامر الى امد من الوهم متباعد، وترقى الى ان عُدَّ الف بواحد، ما فى العلوم والصناعات من محاسن النكت والفقر، ومن لطائف معان يدق فيها مباحث الفكر، ومن غوامض اسرار محتجبة وراء استار

---

[1] مقدمۂ ابن خلدون ص ۵۵۳ (علم البیان)

لا یکشف عنہا من الخاصۃ إلّا اوحدہم واخصّہم، الّا واسطتہم وفصہم، وعامتہم عماۃ عن ادراک حقائقہا باحداقہم، عناۃ فی ید التقلید لا یمن علیہم بجزّ نوا صیہم واطلاق رقبہم[۴۱] "یعنی جہاں تک کسی علم یا فن کے اس اصل حصے کا تعلق ہے جو اس کا متن یا عمود کہلاتا ہے۔ اس میں اس علم یا فن کے ماہرین بڑی حد تک ایک ہی سطح پر ہوتے ہیں۔ فرق مراتب جو کچھ ہوتا ہے وہ اتنا کم کہ بآسانی نظر انداز کیا جاسکتا ہے لیکن ان ماہرین میں جو چیز اتنا عظیم فرق مراتب پیدا کر دیتی ہے کہ بعض اوقات ایک ماہر فن دوسرے کے سامنے بچہ معلوم ہونے لگتا ہے وہ ان علوم وفنون کی نزاکتیں اور باریکیاں، ان کے لطیف ترین پیچ وخم اور ان کے دقائق، غوامض اور اسرار ہوتے ہیں جو اپنی نقاب کشائی کے لیے کسی عمیق فکر اور بلند نظر ماہر فن کے دست جرارت مند کا مطالبہ کرتے ہیں۔ یہ مرتبہ اخص الخواص میں سے بھی کسی کسی کو حاصل ہوتا ہے اور جسے حاصل ہو جائے دوسرے ماہرین علم وفن اسکے سامنے عامی سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔

یہاں زمخشری نے اپنے ادبی انداز میں جس حقیقت کے ایک پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے اسی کے دوسرے پہلو پر ابن خلدون نے واشگاف طریقے سے لکھا۔ ابن خلدون کی بات کو اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے کہ بلاغت کا فن ان لسانی فنون میں سے ہے جو اپنی پیدائش کے لیے زبان کے ایک خاص ارتقائی مرحلے کے محتاج ہوتے ہیں۔ جب تک عربی زبان ارتقار کے اس مرحلے تک نہیں پہونچ گئی جہاں بلاغت ایک آزاد لسانیاتی فن کے طور پر نمودار ہو سکتا تھا اس وقت تک تفسیر میں اس طرح کے رجحان کی پیدائش کا کوئی سوال نہیں اٹھتا تھا۔[۴۲] ابن خلدون کی اس تحقیق کی سچی وقعت اسی وقت کی جاسکتی ہے جب کہ ہم فن بلاغت اور زمخشری کے زمانے تک اس کے عہد بعہد ارتقار کا ایک اجمالی خاکہ نظر کے سامنے رکھیں۔ یہ چیز کشاف کی تصنیف کے ایک اہم تاریخی عامل کو بھی بے نقاب کرنے میں مددگار ثابت ہوگی۔

فن بلاغت کی تدوین اور اسکے ارتقار کا ایک مختصر جائزہ

تیسری صدی ہجری

اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ مشہور معتزلی ابو سہل بشر بن المعتمر الہلالی (م ۲۱۰ھ)[۴۳]

---

[۴۱] الکشاف ۱: ۱۶ کے مقدمۃ المؤلف
[۴۲] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۰
[۴۳] لسان المیزان ۲: ۳۳

نے بلاغت پر کتاب لکھی۔[۴۴] اسی طرح ابو حاتم سہل بن محمد الجُشمی السجستانی (م ۲۵۵ھ) کے بارے میں مشہور ہے کہ اس نے کتاب "الفصاحۃ" کے نام سے ایک تصنیف تحریر کی۔[۴۵] تاہم حقیقت یہ ہے کہ جاحظ (م ۲۵۵ھ) کی کتاب 'البیان والتبیین' وہ اولین کوشش ہے جو بجا طور پر اس فن کی بنیاد رکھنے والی سمجھی جا سکتی ہے۔[۴۶] 'البیان والتبیین' میں 'کتاب الفصاحۃ' کی طرح تیسری صدی ہجری میں بلاغت کا مسئلہ حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جاحظ بیان و بلاغت میں فرق کرتا ہے[۴۷] اور بیان کے مفہوم کو بلاغت سے عام بتاتا ہے۔ اس کتاب میں بلاغت کی بعض اصطلاحات مثلاً تشبیہ، استعارہ، تعریض، کنایہ، مجاز، اطناب، ایجاز وغیرہ پر گفتگو ملتی ہے۔[۴۸] جاحظ نے الفاظ و حروف کے تنافر پر بھی بحث کی ہے اور بلاغت کی بنیاد اس مناسبت کو بتایا ہے جو الفاظ و معانی میں باہم پائی جاتی ہے۔[۴۹] جاحظ نے نہایت مبہم طور پر بدیع کا بھی ذکر کیا ہے۔[۵۰] جاحظ کے بعد مبرّد (م ۲۸۵ھ) کی 'الکامل' میں فن تشبیہ، کنایہ، بہتر الفاظ کا انتخاب اور ان جیسے دوسرے موضوعات پر بحث ملتی ہے۔[۵۱] مبرّد کی دوسری کتاب 'البلاغۃ' غالباً ہمیشہ کے لیے ضائع ہو چکی ورنہ شاید اس فن پر کچھ تفصیلی بحثوں کا پتہ چلتا۔[۵۲] جاحظ کے بعد عبداللہ بن المعتز (م ۲۹۶ھ) نے اپنی کتاب 'البدیع'[۵۳] میں بدیع سے تقریب قریب وہ اصطلاح مراد لی جو آج کل

---

[۴۴] بشر کا یہ صحیفہ جاحظ نے اپنی البیان والتبیین ۱: ۱۳۵ فما بعدہا میں بتمامہا نقل کر دیا ہے۔

[۴۵] وفیات الاعیان ۱: ۲۱۸

[۴۶] چنانچہ ماہرین فن نے اس کتاب کی اہمیت کا اعتراف کھلے دل سے کیا ہے مثال کے طور پر دیکھیے کتاب الصناعتین ص ۵، العمدۃ ۱: ۱۷۱ وغیرہ؛ شوقی ضیف بھی اپنی کتاب "البلاغۃ تطور و تاریخ" میں جاحظ کو "مؤسس البلاغۃ العربیۃ" کہتے ہیں (ص ۵۸)

[۴۷] اسی وجہ سے جاحظ نے دونوں پر دو علیحدہ ابواب میں بحث کی ہے۔

[۴۸] مثال کے طور پر دیکھیے: البیان والتبیین ۱: ۹۵، ۱۰۵، ۱۵۲ وغیرہ

[۴۹] دیکھیے: البیان والتبیین ۲: ۷ فما بعدہا؛ ۱: ۹۶ فما بعدہا

[۵۰] مثلاً دیکھیے البیان والتبیین ۴: ۵۵

[۵۱] مثلاً دیکھیے: الکامل ۱: ۲۳۰ فما بعدہا، ۵۱۲، ۳۵ فما بعدہا، ۳۲۸

[۵۲] البیان العربی ص ۴۲

[۵۳] ابن المعتز نے یہ کتاب ۲۷۴ھ میں تصنیف کی: البلاغۃ تطور و تاریخ ص ۶۷۔

موجودہ مفہوم میں مستعمل ہے[۵۴]۔ ابن المعتز نے بدیع کی سترہ قسمیں قرار دیں۔ بدیع کا بنیادی عنصر اسکے نزدیک اسلوب و تعبیر کی جدت ہے[۵۵]۔ بلاغت کی تاریخ میں تیسری صدی ہجری کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مسئلہ اعجاز القرآن پر اس نقطہ نظر سے زبردست بحثیں ہوئیں کہ مدار اعجاز نظم قرآن ہے یا کوئی دوسری چیز[۵۶]۔ اس طرح کی بحثیں اس صدی سے پہلے شروع ہو چکی تھیں لیکن ان میں ترتیب و تہذیب اس دور میں پیدا ہوئی۔ ان بحثوں کی افادیت یہ تھی کہ یہ بلاغت کی ایک دوسری شاخ 'المعانی' کی پیدائش اور ارتقا میں ممد و معاون ثابت ہوئیں۔

چوتھی صدی ہجری اور فن بلاغت میں نئے رجحانات کا داخلہ

چوتھی صدی ہجری میں یونانی بلاغت کی کتابوں کا ترجمہ عربی میں ہوا اور عربی بلاغت اس نئی تبدیلی سے پورے طور پر متاثر ہوئی۔ اب تک بلاغت کا معیار خالص ادبی ذوق و وجدان تھا لیکن اب بلاغت ذوق ادب کے بجائے فلسفیانہ توجیہات اور بلاغت کے یونانی فلسفی معیاروں پر تولی جانے لگی۔ ارسطو اور افلاطون کے نظریات کے اثرات عربی بلاغت پر پڑنے لگے۔ یہ اثرات 'نقد النثر' میں نہایت نمایاں اور بہت گہرے طور پر ملتے ہیں۔ نقد النثر قدامہ بن جعفر البغدادی کی طرف منسوب ہے مگر بتایا یہ جاتا ہے کہ اس کا اصل مصنف ابو الحسین اسحاق بن ابراہیم ابن وہب ہے اور کتاب کا صحیح نام 'البرہان فی وجوہ البیان'[۵۷] ہے۔ بہر حال اس کتاب کا مصنف مفسر، فقیہ، متکلم اور فلسفی ہے۔ تحریر فلسفیانہ انداز لیے ہوئے ہے اور تحدید و تعریف کا کام خالص منطقی

---

[۵۴] 'قریب قریب' کے الفاظ ہم نے اسلیے استعمال کیے ہیں کہ ابن المعتز نے بدیع پر گفتگو کرتے ہوئے علم بیان کی بعض بنیادی چیزوں کو بھی لے لیا ہے، مثلاً استعارہ، تشبیہ، کنایہ اور تعریض۔ اسی طرح علم معانی کی بھی متعدد بحثیں اسکے یہاں بدیع ہی کے ضمن میں ملتی ہیں مثلاً التفات اور اعتراض وغیرہ

[۵۵] مقدمہ ابن تاویت علی دلائل الاعجاز ص ۹ — [۵۶] دیکھیے تاریخ تذکرۃ اعجاز القرآن ص ۴۶-۵۰

[۵۷] مقدمہ ابن تاویت علی دلائل الاعجاز ص ۱۱ — [۵۸] طہ حسین اور عبد الحمید العبادی نے ۱۹۳۲ء میں مکتبہ اسکوریال میں محفوظ ایک نسخہ کو 'نقد النثر' کے نام سے قدامہ بن جعفر سے منسوب کرکے چھاپا۔ طہ حسین نے اپنے مقدمہ میں کہا کہ قدامہ کی طرف اس کتاب کی نسبت مشکوک ہے اور بتایا کہ اس کا مصنف کوئی شیعی ہے جس نے فقہ اور دوسرے دینی علوم پر کتابیں لکھی ہیں۔ عبد الحمید العبادی کا کہنا تھا کہ مصنف یقینی طور پر قدامہ ہی ہے اگرچہ اسکی تائید کسی ماخذ سے نہ ہوتی تھی۔ اسی دوران علی حسن عبد القادر نے مجلۃ المجمع العلمی العربی بدمشق، مجلد ۲ جز ۲ ص ۷۳ (۱۹۴۰ء) میں لکھا کہ نقد النثر کے نام سے چھپی ہوئی کتاب درحقیقت 'البرہان فی وجوہ البیان' کا ایک حصہ ہے جس کا مصنف اسحاق بن ابراہیم بن سلیمان بن وہب ہے۔ اسکے چند مخطوطات بعض یورپی کتب خانوں میں ملتے ہیں۔ دیکھیے: البلاغۃ تطور و تاریخ ص ۹۲-۹۵

بنیادوں پر کیا گیا ہے[۵۹]۔ مصنف نے جاحظ کی 'البیان والتبیین' کا بہت گہرا مطالعہ کیا ہے اور دیکھا جائے تو ایک طرح سے یہ کتاب جاحظ کی کتاب سے مستفاد ہے[۶۰]۔ لیکن دونوں میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ جاحظ کے یہاں منطقی فروق کا دور دور پتہ نہیں جب کہ منطقیت البرہان کی خصوصیت ہے۔ جاحظ کے اسلوب پر ادبیت غالب ہے اور مصنف نقد النثر کا انداز بیان یونانی فلسفہ سے متاثر اور متکلمین کا رنگ لیے ہوئے ہے[۶۱]۔ یہ غالباً پہلی کتاب ہے جس میں ادب اور اس کے مختلف شعبوں پر علمی طور پر بحث و گفتگو کی گئی ہے اس میں ان تمام موضوعات پر گفتگو ملتی ہے: ادب کے دونوں شعبے نظم و نثر، خطابت، ترسل، ادب الجدل، ادب الحدیث، تشبیہ، استعارہ، رمز، وحی، لحن، امثال، لغز، حذف، مبالغہ، وصل و فصل، تقدیم و تاخیر، حسن نظم، جزالت لفظ، اعتدال وزن، قلت تکلف وغیرہ۔ اس کتاب کی اساس قرآن پر رکھی گئی ہے اور ہر بحث میں قرآن مجید سے مثالیں فراہم کی گئی ہیں[۶۲]۔

قدامۃ بن جعفر البغدادی[۶۳] کی کتاب 'نقد الشعر' کی یہ اہمیت ہے کہ اس نے ابن المعتز کی اٹھائی ہوئی بحثوں کو مکمل کر دیا[۶۴]۔ اس کتاب میں سقراط کے نظریۂ خطابت کو عربی شعر پر منطبق کرنے کی کوشش ضرور ملتی ہے[۶۵] تاہم باوجود ان اثرات کے ہمیں اس کتاب میں شعری اور خطابی اسالیب کا یونانی فرق نہیں ملتا[۶۶]۔ قدامہ کی دوسری کتابوں مثلاً جواہر الالفاظ اور کتاب الخراج وصناعۃ الکتابۃ میں بھی وزن و آہنگ اور بیان کی بعض قسموں پر بحث ملتی ہے۔

---

۵۹ مقدمہ ابن تادیت ص ۱۰ فما بعدہا؛ البلاغۃ ص ۹۴، ۹۸؛ البیان العربی ص ۹۹ فما بعدہا ۶۰ کہا جاتا ہے یہ کتاب البیان والتبیین کے معارضے میں لکھی گئی ہے؛ البلاغۃ ص ۹۰

۶۱ اس کی کچھ وضاحت کے لیے دیکھیے: البلاغۃ ص ۱۰۱ ۶۲ البیان العربی ص ۷۲

۶۳ حالات زندگی کے لیے دیکھیے: تاریخ بغداد ۷: ۲۰۵؛ معجم الادباء ۱۷: ۱۲۱

۶۴ ہماری اس بات سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ قدامہ بن جعفر کو ابن المعتز کی اولیت یا فضیلت کا اقرار ہے اس کے برخلاف قد[امہ] اپنے پیشروؤں مثلاً "قواعد الشعر" کے مصنف ثعلب اور "کتاب البدیع" کے مصنف ابن المعتز کے ذوق اور ملکہ شعر فہمی کا سرے سے منکر ہے اور ان پر سخت اعتراضات کرتا ہے۔

۶۵ تفصیل کے لیے دیکھیے: البلاغۃ ص ۱۰۸ فما بعدہا ۶۶ طٰہٰ حسین کا کہنا ہے کہ قدامہ نے ارسطو کی 'بوطیقا' کو سرے سے سمجھا ہی نہیں: البلاغۃ ص ۱۰۸ فما بعدہا

اسی صدی میں ادیب لغوی اور محدث خطابی (م ۳۸۸ھ) نے اعجاز القرآن[67] پر کتاب لکھی۔ خطابی نے اس بات کی پرزور مخالفت کی کہ اعجاز قرآنی کی بنا صرفہ[68] یا مستقبل کے بارے میں پیش گوئیاں ہیں۔[69] انھوں نے اپنی کتاب میں عمومی طور پر بلاغت پر گفتگو کرنے کے ساتھ قرآنی بلاغت کو موضوع بحث بنایا۔ خطابی قرآن کو اس اعتبار سے معجزہ قرار دیتے ہیں کہ اس نے صحیح ترین معانی و مفہوم کو فصیح ترین الفاظ میں بہترین نظم کے ساتھ پیش کیا۔[70] تاہم خطابی کا اصل زور الفاظ پر ہے۔ نکات کا عمود ان کے نزدیک وہ الفاظ ہیں جن سے کلام ترتیب پاتا ہے اور جو عبارت میں موزوں ترین مقام پر آجاتے ہیں۔ اپنے نقطۂ نظر کے پیش نظر بلاغت کے رموز کی وضاحت کے لیے خطابی الفاظ کے فرق کی طرف توجہ دینے پر بھی مجبور ہوئے۔[71]

رمانی (م ۳۸۶ھ) نے بھی جو معتزلی ہیں اور خطابی کے ہم عصر، اعجاز القرآن پر ایک کتاب لکھی۔[72] انھوں نے قرآن کے معجز ہونے کے سات پہلو پیش کیے جس میں ایک بلاغت بھی ہے۔ رمانی نے پہلے چھ کی طرف تو سرسری طور پر توجہ کی مگر بلاغت پر مفصل کلام کیا۔ انھوں نے نکات کے دس ابواب قرار دے کر ہر ایک پر علیحدہ باب میں گفتگو کی۔[73] بلاغت پر رمانی کا انداز بحث متکلمین جیسا ہے اور علمی منطقی پر پیچ وادیوں سے ہو کر گزرتا ہے۔ رمانی نے بلاغت کی بعض ان اصطلاحات کو ترک کر دیا جو ابن المعتز اور قدامہ کے یہاں ملتی ہیں، مثلاً التفات اور مجاورۃ الاضداد وغیرہ۔ رمانی کی کتاب کی ایک پوری فصل کو شافعی اور اشعری باقلانی (م ۴۰۳ھ) نے اپنی مشہور کتاب 'اعجاز القرآن' میں نقل کیا اور اس پر بعض اضافے بھی کیے۔[74] باقلانی نے بلاغت پر مبسوط کلام کیا اور امرؤ القیس کے معلقے اور بحتری کے قصیدے پر تنقید کر کے[75] ادبی تنقید میں بڑا جاندار اضافہ کیا۔[76] ان کتابوں نے جو اعجاز القرآن سے متعلق تھیں بلاغت کی تدوین

---

[67] بیان اعجاز القرآن لحمد بن محمد بن ابراہیم الخطابی ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن میں ص ۱۹-۶۵ میں ایک رسالے کی حیثیت سے چھپی ہے۔ [68] بیان اعجاز القرآن ص ۲۰ [69] ایضاً ص ۲۱

[70] ایضاً ص ۲۴ فما بعدہا [71] بیان اعجاز القرآن ص ۲۶ فما بعدہا

[72] "النکت فی اعجاز القرآن" للرمانی۔ یہ کتاب بھی "ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن" میں ص ۶۷ تا ۱۰۴ چھپی ہے۔ رمانی کے حالات زندگی کے لیے دیکھیے معجم الادبا (۱۴) ۷۳: فما بعدہا [73] النکت ص ۶۹

[74] النکت ص ۷۵ تا ۱۰۱ [75] باقلانی کے تفصیلی حالات السید احمد صقر نے "اعجاز القرآن" للباقلانی کے اپنے مقدمے میں ص ۱۹ تا ۷۵ نقل کیے ہیں [76] باقلانی نے رمانی کا نام صراحت سے نہیں لیا ہے صرف اتنا کہہ کر "ذکر بعض اهل الادب والکلام" اپنی کتاب کے ص ۳۹۶ تا ۴۴۹ فصل مذکور کو نقل کر دیا ہے اور اس پر تعلیقات لکھی ہیں

[77] دیکھیے "اعجاز القرآن" ص ۱۵۴ تا ۱۸۷ اور ص ۳۴۳ تا ۳۶۶ [78] البلاغۃ: تطور و تاریخ ص ۱۱۲ فما بعدہا

تہذیب میں بڑا حصہ لیا۔

بلاغت کی تاریخ میں ابو الہلال العسکری[۵۶۰] (م ۳۹۵ھ) کی کتاب الصناعتین' کو بھی ایک خاص درجہ حاصل ہے۔ عسکری صرف شعر و کتابت کے فن پر گفتگو نہیں کرتے تمام ان امور کا بھی جائزہ لیتے ہیں جو ادب کو ادب بناتے ہیں، چنانچہ وہ ادبی اسلوب اور فنی تعبیر پر بھی بحث کرتے ہیں[۵۶۱]۔ عسکری کے نزدیک بلاغت کو بڑی اہمیت حاصل ہے کیوں کہ فصاحت و بلاغت ہی وہ چیزیں ہیں جن سے قرآن کے اعجاز کا ادراک ہوتا ہے[۵۶۲]۔ یہی وجہ ہے کہ وہ توحید و عدل اور وعد و وعید، بالفاظ دیگر اصول اعتزال کی تحصیل کے بعد اس فن کے حاصل کرنے کو سب سے زیادہ ضروری سمجھتے ہیں[۵۶۳]۔ عسکری کی کتاب کا اصل مقصد بھی اعجاز قرآنی کا اثبات ہے۔ عسکری فصاحت و بلاغت پر متکلمانہ شان سے گفتگو کرتے ہیں۔ اسلوب کے بارے میں وہ جاحظ کے ہم خیال ہیں، ایک طرف تو وہ یہ کہتے ہیں "ولیس الشأن فی ایراد المعانی، لان المعانی یعرفھا العربی والعجمی، والقروی والبدوی، وانما ھو فی جودۃ اللفظ وصفائہ، وحسنہ وبہائہ"[۵۶۴] دوسری طرف لکھتے ہیں "ولاخیر فیما اجید لفظہ اذا سخف معناہ"[۵۶۵]۔ ان کے نزدیک معانی جسم کی اور الفاظ لباس کی حیثیت رکھتے ہیں۔ عسکری کے دوسرے ہم عصر نقادوں مثلاً صاحب بن عباد اور ابو علی الحاتمی وغیرہ نے بھی اپنی تنقیدوں کے ذریعے بلاغت کا شعور پیدا کرنے میں اہم حصہ لیا[۵۶۶]۔

اس طرح کی تنقید کی ایک کتاب جس نے بلاغت کے فن کی تکوین میں بڑا حصہ لیا، حسن بن بشر الآمدی[۵۶۷] (م ۳۷۰ھ) کی کتاب 'الموازنۃ بین ابی تمام والبحتری' ہے۔ آمدی کی رائے خالص ادبی ذوق اور فنی مہارت پر مبنی ہے انھوں نے بتایا کہ ابو تمام الفاظ سے زیادہ معانی کے حسن کی طرف توجہ کرتا ہے[۵۶۸]۔ بحتری الفاظ کی تراش خراش اور شیرینی کی طرف زیادہ مائل ہے[۵۶۹]۔ آمدی کے نزدیک معانی کو صرف معانی کے لیے اختیار کرنے والے کو حکیم و فلسفی کہا جائے گا

---

۵۵۹ دیکھیے البلاغۃ ص ۱۰۲ فمابعدہا

۵۶۰ حالات کے لیے دیکھیے: معجم الادباء ۸: ۲۵۸؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۲۲۱۔

۵۶۱ مثال کے طور پر دیکھیے: کتاب الصناعتین، الباب الثانی، والثالث والرابع۔

۵۶۲ کتاب الصناعتین ص ۲

۵۶۳ ایضاً

۵۶۴ ایضاً ص ۱۲

۵۶۵ ایضاً ص ۴۴

۵۶۶ مقدمہ ابن تادبیہ ص ۱۶

۵۶۷ حالات کے لیے دیکھیے: معجم الادباء ۸: ۷۵؛ انباہ الرواۃ ۱: ۲۸۵؛ روضات الجنات ص ۲۱۹

۵۶۸ الموازنۃ ص ۴۱۹، ۴۲۳

۵۶۹ الموازنۃ ص ۲۵۰۔

بیشمار نہیں۔[٩٠] دونوں شاعروں کا موازنہ کرتے ہوئے انہوں نے بلاغت کے مختلف ابواب، تشبیہ واستعارہ پر دلچسپ بحثیں کی ہیں۔[٩١]

ابن فارس (م ٣٩٥ھ) کی کتاب 'الصاحبی' جو صاحب بن عباد کے نام معنون کی گئی، فن بلاغت کی تدوین میں ایک خاص مقام رکھتی ہے۔ ابن فارس نے بتایا ہے کہ عربی لسانیات کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: اصول اور فروع، فروع کا تعلق اسماء وصفات کی واقفیت سے ہے اور اصول میں یہ امور شامل ہیں: عربی زبان کا موضوع، اس کی ابتدا اور اس کا نشو وارتقا۔[٩٢] ابن فارس نے بلاغت کے مختلف ابواب پر نہایت عمدہ بحث وگفتگو کی ہے۔ وضوح واشکال کے اعتبار سے کلام کے کیا مراتب ہیں، اس موضوع پر انہوں نے جو کچھ لکھا ہے[٩٣] اس سے پتہ چلتا ہے کہ بلاغت کے مسائل پر انہوں نے کتنا غور وفکر کیا ہے اور ادبی حسن کا وہ کس درجہ ادراک رکھتے ہیں۔ مجاورت وسبب کی بنا پر مختلف اشیاء کو جن ناموں سے موسوم کر دیا جاتا ہے اس موضوع پر،[٩٤] نیز معانی کلام[٩٥] اور خبر، امر، نہی، دعا، طلب، تعجب وغیرہ پر جو نکات انہوں نے پیش کیے ہیں وہ علم معانی کا خاص موضوع ہیں۔ اس کے علاوہ تشبیہ، استعارہ، کنایہ، حذف، اختصار، تقدیم وتاخیر، زیادت وتکرار پر بھی نفیس بحثیں 'الصاحبی' میں مل جاتی ہیں۔

صاحب بن عباد، جس کے نام سے الصاحبی معنون ہوئی،[٩٦] خود صاحب تصنیف تھا، اس نے متنبی (م ٣٥٤ھ) کی تنقید میں ایک کتاب 'مساوی المتنبی' لکھی۔[٩٧] قاضی علی الجرجانی[٩٨] (م ٣٩٢ھ) نے اس کتاب پر "الوساطة بین المتنبی وخصومه" کے نام سے کتاب لکھ کر تنقیدی ادب میں قابل قدر اضافہ کیا۔ علی الجرجانی کے یہاں بلاغت پر بڑی پر مغز بحثیں ملتی ہیں۔ قاضی جرجانی تجربے وعمیق مشاہدے کا مالک تھا اس نے اپنے زمانے کے لحاظ سے بعض بالکل نئی باتیں کہیں مثلاً وہ اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ شاعری پر انسان کے ذاتی میلانات اور سماجی اثرات

---

[٩٠] الموازنہ ٢٠: ٣٠٥

[٩١] دیکھیے: البلاغة تطور وتاریخ ص ٢٠ وما بعدہا؛ نیز الموازنہ ص ٢٠٧ وما بعدہا

[٩٢] الصاحبی ص ٢ وما بعدہا

[٩٣] ایضاً ص ٤ وما بعدہا

[٩٤] ایضاً ص ٦٣ وما بعدہا

[٩٥] ایضاً ص ١٣٣ وما بعدہا

[٩٦] الصاحبی ص ٢

[٩٧] اس کتاب کے مختصر سے تعارف کے لیے دیکھیے: بحث جدید عن الوساطة ص ١ تا ١٤

[٩٨] حالات کے لیے دیکھیے: معجم الادباء ١٤: ١٤؛ یتیمة الدہر ٣: ٢٣٨؛ طبقات الشافعیة للسبکی ٢: ٣٠٨؛ عبد المنعم الخفاجی: بحث جدید عن الوساطة صفحہ ١٥-١٨

دونوں کا پرتو پڑتا ہے وہ شاعری کو نفسیاتی اور سماجی بحیثیت کا سنگم بتاتا ہے[۹۹]۔ اس کے نزدیک بلیغ کلام کی خصوصیات یہ ہیں کہ الفاظ و معنی میں ہم آہنگی ہو، عبارت سہل ہو، اسلوب میں یکسانیت اور تناسب پایا جائے۔ الفاظ اور اسلوب موقع و محل کی مناسبت سے اختیار کیے جائیں، کلام میں آورد، تکلف اور تصنع نہ ہو[۱۰۰]۔ جرجانی کو یونانیوں کا مبالغہ سخت ناپسند ہے[۱۰۱]۔ اس کا کہنا یہ بھی ہے کہ شعر فلسفیانہ دقائق کی تشریح کے لیے نہیں کہا جاتا[۱۰۲]۔ وہ فساد عقیدہ کو فن شعر سے علیحدہ رکھنا چاہتا ہے۔ انداز بیان اور اسلوب کی دلکشی اور عقیدے کا فساد اس کے نزدیک دو علیحدہ چیزیں ہیں۔ شاعر کو اس کے افکار و خیالات کے ذریعے نہیں اس کے فن کے ذریعے پرکھنا چاہیے[۱۰۳]۔

پانچویں صدی ہجری کا آغاز اور فن بلاغت

پانچویں صدی ہجری کے آغاز تک عربی بلاغت میں مندرجہ ذیل خصوصیات پیدا ہو چکی تھیں۔

۱۔ فلسفہ و منطق سے تاثر پذیری ۲۔ بلاغت میں بدیع کے نو پیدا شدہ انواع کا شمول ۳۔ معانی کے مسائل پر گفتگو کی ابتدا ۴۔ سرقات وغیرہ پر بحث[۱۰۴]۔

پانچویں صدی میں فن بلاغت اپنے شباب کو پہنچ گیا۔ یہ وہ دور ہے جب اس میں ایک آزاد فن کی شان اور اسکی پختگی پیدا ہو گئی۔ اس دور کے وہ لوگ جنھوں نے اس فن کو زندگی جاوداں عطا کی ابن سنان الخفاجی، ابن رشیق، ابن شرف، ابن شہید اور عبدالقاہر جرجانی ہیں۔

ابن سنان الخفاجی (م ۴۶۶ھ) کی 'سر الفصاحۃ' ان دو کتابوں میں سے ہے جن پر ابن اثیر نے اپنی کتاب 'المثل السائر' کی بنیاد رکھی۔[۱۰۵] ابن سنان کا کہنا ہے کہ اعجاز قرآنی کی دریافت کے لیے فصاحت کی حقیقت جاننا ضروری ہے۔ اس کتاب میں اس نے فصاحت اور اسکی حقیقت پر ہی بحث کی ہے۔ ابن سنان نے 'اصوات' پر مفصل گفتگو کی اور اس بارے میں

۹۹۔ الوساطۃ ص ۱۲ فما بعدہا
۱۰۰۔ ایضاً ص ۱۷ تا ۱۹
۱۰۱۔ ایضاً ص ۴۵ فما بعدہا
۱۰۲۔ ایضاً
۱۰۳۔ الوساطۃ ص ۴۹، ۵۰، ۵۱
۱۰۴۔ مقدمہ ابن تادیت ص ۲۵
۱۰۵۔ حالات کے لیے دیکھیے النجوم الزاہرۃ ۵: ۹۶؛ فوات الوفیات ۱: ۲۲۳؛ ابن سنان پر معتزلی طرز فکر کا غلبہ معلوم ہوتا ہے کیوں کہ سر الفصاحۃ کے ص ۹۲ پر وہ خلق الاصلح مرتبے کے نظریے کی تائید کرتا ہے۔

بغدادی اور بصری معتزلہ میں جو اختلافات ہیں ان کا جائزہ لیا۔[106] الخفاجی کا مسلک ہے کہ فصاحت الفاظ کا وصف ہے اور بلاغت کا لفظ اس وقت بولا جائے گا جب الفاظ کو مع معانی کے دیکھا جائے۔[107] اس نے مفرد لفظ کی فصاحت کے آٹھ پہلو واضح کیے[108] اور اسکے بعد مرکب کی فصاحت کے اصول پیش کیے[109] یہ کتاب متکلمانہ انداز میں لکھی گئی ہے اور اپنی ترتیب، تقسیم اور انداز بحث کے اعتبار سے پورے طور پر فلسفے سے متاثر ہے۔

ابن رشیق[110] (م ۴۶۳ھ) کی کتاب 'العمدۃ' متکلمین و فلاسفہ کی آویزش سے پاک ہے۔ ابن خلدون نے اس کتاب کو اپنے باب میں منفرد بتایا ہے اور بتایا ہے کہ العمدۃ نے بلاغت کے سارے اہم مسائل کو زیر بحث لیا ہے۔[111] ابن رشیق کے نزدیک فصیح کلام وہ ہے جو خشک اور سپاٹ نہ ہو، طبع زاد ہو اور شاعر کی نفسیات اور اسکے فطری رجحانات کا آئینہ دار ہو۔ بہترین شعر وہ ہے جس میں سننے والا اپنے دل کی دھڑکن محسوس کرے۔ ابن رشیق کا کہنا ہے کہ شاعر کو فلسفے سے دور ہی رہنا چاہیے۔ شعر فلسفہ نہیں ہے! اس کا کام تو انسان کے اندرون میں تلاطم پیدا کرنا، اسکے جذبات کو جھنجھوڑنا اور اسے نفسیاتی طور پر متاثر کرنا ہے "انما الشعر ما اطرب، وهزّ النفس، وحرّك الطباع"۔[112] شعر کا مصدر ابن رشیق کے نزدیک وجدان ہے۔ شاعر کا یہ کام ہے ہی نہیں کہ وہ حقائق اشیاء پر گفتگو کرے۔ شعر تو وہ آئینہ ہے جس میں شاعر کی صورت منعکس ہوتی ہے۔[113]

ابن شرف[114] (م ۴۶۰ھ) کے 'رسائل الانتقاد'[115] اپنی روح کے اعتبار سے 'العمدۃ' سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ ابن شرف بھی بلاغت کے مسائل کی بنیاد فلسفے پر نہیں، تربیت یافتہ ادبی ذوق اور سلیقے پر رکھتا ہے اگرچہ وہ مہارت فن کے لحاظ سے ابن رشیق کی برابری نہیں کر پاتا۔ ابن شرف کے نزدیک بلاغت کی جان معنی ہیں نہ کہ الفاظ جو معنی کے خادم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اگر ایسا موقع

---

[106] البلاغۃ ص ۱۵۲ — [107] البلاغۃ ص ۱۵۳ — [108] البلاغۃ ص ۱۵۳

[109] البلاغۃ ص ۱۵۳ تا بعدہا — [110] الحسن بن رشیق القیروانی، حالات کے لیے دیکھیے معجم الأدباء ۸: ۱۱۰ ا، روضات الجنات ص ۲۱۷ شذرات الذہب ۳: ۲۹۷

[111] مقدمۃ ابن خلدون ص ۵۷۴ — [112] العمدۃ ۱: ۱۲۰ — [113] العمدۃ ۱: ۹۲ تا بعدہا

[114] حالات کے لیے دیکھیے کرد علی: رسائل البلغاء ص ۳۴۳ تا بعدہا بقلم حسن حسنی عبدالوہاب

[115] رسائل الانتقاد کو کرد علی نے رسائل البلغاء میں (ص ۲۴۱ تا ۲۶۸) چھاپا ہے تصحیح حسن حسنی عبدالوہاب نے کی ہے اور اسکے مختلف نسخ پر بھی گفتگو کی ہے

آپڑے کہ الفاظ و معنی دونوں میں سے کسی کو ترجیح دینے کا سوال پیدا ہو تو ابن شرف کے نزدیک ترجیح لامحالہ معنی کو دی جائے گی[116]۔ جیسے کہ ابو ہلال عسکری کے یہاں بھی معنی کو روح اور الفاظ کو جامہ کا مقام حاصل ہے۔ یہ اگرچہ حقیقت ہے کہ معانی میں الفاظ سے تابندگی پیدا ہوتی ہے لیکن ابن شرف لفظ کے قبح کو تو برداشت کر سکتا ہے مگر معنی کی بد صورتی اسکے نزدیک ناقابل معافی ہے۔ حقیقی حسن اس کی نظر میں وہی ہے جو لفظ و معنی دونوں میں جھلکتا ہو[117]۔

ابن شہید[118] (م ۴۲۶ھ) نے اپنی کتاب 'فصول' میں اندلسی بلاغت کی تصویر کافی بڑی دقت نظر سے کی ہے[119]۔ وہ طبیب تھا اور اسکے پیشے کے اثرات اس کے تصور فن بلاغت پر بڑے واضح نظر آتے ہیں۔ ابن شہید نے بلاغت کو فزیالوجی سے مربوط بتایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ متکلم کے جمال کو کلام کے حسن سے بڑا گہرا ربط ہوتا ہے۔ بلاغت سے محظوظ ہونے اور اس کا ادراک کرنے میں اسکے نزدیک انسان کی فزیالوجی فیصلہ کن اثر رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن شہید کے نزدیک بیان کی خوبیوں کا ادراک ایک خالص وہبی صلاحیت ہے، جسے فطرت نے اس سے محروم رکھا وہ لاکھ کوشش کرے اور اپنے ذوق و ادراک کی تربیت کرنا چاہے سب بے فائدہ ہے[120]۔ ابن شہید بڑا بالغ نظر اور دور بین نقاد ہے۔ اس نے بڑی وضاحت سے بتایا ہے کہ بلاغت اور اسکے معیار زمانی، نسلی اور مقامی عوامل سے پورے طور پر متاثر ہوتے ہیں اور ہر زمانے کی اپنی ادبی خصوصیات ہوتی ہیں[121]۔ اس کے نزدیک ابو تمام کے کلام کی مقبولیت کی بڑی وجہ یہ ہے کہ وہ زمانے کا نبض شناس تھا اور اپنے کلام میں اس نے زمانے کے رجحانات اور تقاضوں کو پورے طور پر مدنظر رکھا[122]۔

---

[116] و [117] رسائل البلغاء ص ۲۵۲

[118] الوزیر ابو عامر احمد بن شہید: الذخیرۃ فی محاسن اہل الجزیرۃ، القسم الاول المجلد الاول ص ۱۶۱ فما بعدہا۔

[119] ابن شہید کی یہ 'فصول' غالباً اسکی دو کتابوں 'حانوت عطار' اور 'التوابع والزوابع' کی بعض فصول کا مجموعہ ہیں انھیں ابن بسام نے اپنی کتاب 'الذخیرۃ فی محاسن اھل الجزیرۃ' کے ص ۱۶۳ تا ۲۸۸ پر نقل کیا ہے۔ یہ فصول اس اعتبار سے بہت اہم ہیں کہ پانچویں صدی ہجری کی ابتدا میں اندلسی بلاغت کی جو حالت تھی اسکی تصویر ہمارے سامنے پیش کرتی ہیں۔

[120] الذخیرۃ ۱: ۱۹۷ فما بعدہا، ۲۰۶ [121] الذخیرۃ ۱: ۲۰۲

[122] الذخیرۃ ۱: ۲۰۳

فن بلاغت کو اوج کمال پر پہونچانے اور اُسے ایک آزاد فن کی خصوصیات عطا کرنے والی ہستی عبدالقاہر الجرجانی[۱۲۳] (م ۴۷۱/۱۰۷۸ء) کی ہے وہ مشہور ادیب ابو علی الفارسی کے بھانجے محمد بن حسین الفارسی[۱۲۴] کے شاگرد ہیں اور بڑے پائے کے نحوی ہیں۔ انھوں نے بلاغت کے اصولوں کا استخراج نحو پر غور و فکر کے ذریعے کیا۔[۱۲۵] ان کی کتاب 'اسرار البلاغۃ' بلاغت پر خالص ادبی نقطۂ نظر سے بحث کرتی ہے۔ اس میں وہ اعجاز القرآن کے مسئلے کو نہیں چھیڑتے۔ اسرار البلاغۃ میں عبدالقاہر متکلم کم اور ادیب زیادہ معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک معانی اصل ہیں اور الفاظ ان کے تابع۔ یہاں تک کہ لفظی حسن بھی معنی سے پیدا ہوتا ہے۔[۱۲۶] جرجانی نے بلاغت کے اس اہم نکتے کی طرف توجہ دلائی کہ کثرت استعمال سے لفظ کلام اپنی بلاغت کھو بیٹھتا ہے۔[۱۲۷] وہ شعری اور خطابی اسلوب میں بھی کوئی اساسی فرق نہیں مانتے اور بتاتے ہیں کہ دونوں کی بنیاد معقول کے بجائے تخییل پر قائم ہے۔[۱۲۸]

اپنی دوسری کتاب 'دلائل الاعجاز' میں جرجانی نے بلاغت کے اصولوں کا اجرا نظم قرآن پر کر کے اس کے اعجاز کی بنیاد دریافت کرنے کی کوشش کی۔[۱۲۹] اس کتاب پر کلامی رجحان اور مناظرانہ انداز غالب ہے 'دلائل' میں زیادہ تر معانی کے مسائل زیر بحث لائے گئے ہیں اور 'اسرار' میں بیان کے۔[۱۳۰] اعجاز ہی کے موضوع پر جرجانی کا ایک رسالہ 'الشافیہ'[۱۳۱]

---

۱۲۳ زندگی کے حالات کے لیے دیکھیے: عبدالقاہر الجرجانی و جہودہ فی البلاغۃ العربیۃ ص ۵ تا بعدہا؛ طبقات الشافعیہ ۳: ۲۴۲؛ شذرات الذہب ۳: ۳۴۰؛ روضات الجنات ۱۴۳

۱۲۴ حالات کے لیے دیکھیے إنباہ الرواۃ ۲: ۱۸۸

۱۲۵ دیکھیے دلائل الاعجاز ص ۲۲ تا بعدہا، ص ۳۴ فما بعدہا؛ عبدالقاہر الجرجانی و جہودہ ص ۱۱۲، ص ۱۱۹ فما بعدہا؛ البلاغۃ: تطور و تاریخ ص ۱۶۸ فما بعدہا

۱۲۶ اسرار البلاغۃ ص ۵ فما بعدہا

۱۲۷ مقدمہ دلائل الاعجاز محمد رشید رضا ص ۳۱

۱۲۸ اسرار البلاغۃ کی خصوصیات پر مختصر گفتگو عبدالقاہر الجرجانی و جہودہ ص ۲۹۹ فما بعدہا اور البلاغۃ: تطور و تاریخ ص ۱۴۰ تا ۱۹۲ میں ملتی ہے۔

۱۲۹ البلاغۃ: تطور و تاریخ ص ۱۶۰؛ عبدالقاہر و جہودہ ص ۲۹۷

۱۳۰ البلاغۃ: تطور و تاریخ ص ۱۶۰

۱۳۱ یہ رسالہ "ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن" میں ص ۱۰۷ تا ۱۴۳ چھپا ہے

بھی ہے جس میں انھوں نے اعجاز کی حقیقت پر بحث کی ہے، مگر اعجاز کے اسرار و رموز پر تفصیلی گفتگو دلائل ہی میں ملتی ہے۔ وہ بتاتے ہیں کہ قرآن کا اعجاز نہ کلمات مفردہ میں ہے اور نہ وہ کلمات مفردہ کے معنی پر مبنی ہے حرکات و سکنات کی ترکیب بھی وجہ اعجاز نہیں اور نہ بقول بعض اعجاز قرآنی کی اصل استعارہ ہے۔ ان کے نزدیک اعجاز صرف نظم و تالیف میں پایا جاتا ہے۔ استعارہ، کنایہ، تمثیل اور مجاز کے جتنے دوسرے ابواب ہیں وہ کیونکہ نظم کے مقتضیات ہیں اسلیے سب وجہ اعجاز کے اندر داخل ہیں۔

عبدالقاہر الجرجانی نے اتنی قوت اور بلند آہنگی سے اپنے نظریات کو پیش کیا اور بلاغت کے مسائل پر اتنی جاندار بحث کی کہ انھیں اس کا مؤسس و مدوّن کہا جانے لگا یہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ فن بلاغت کی تاریخ لکھتے وقت ابن خلدون جرجانی کا ذکر تک نہیں کرتا۔ ہو سکتا ہے کہ اسکی وجہ یہ ہو کہ اسے جرجانی کی کوئی کتاب نہ مل سکی ہو کیونکہ جس وقت یحیی بن حمزہ بن علی بن ابراہیم العلوی الیمنی صاحب 'الطراز' (۶۶۹ - ۷۴۹ھ) نے اپنی کتاب کی تالیف کے لیے جرجانی کی کتابوں کی تلاش کی تو باوجود صد درجہ جستجو کے اسے دلائل یا اعجاز کا کوئی نسخہ نہ مل سکا[۱۳۳]۔ ورنہ جرجانی کے مقابلے میں سکاکی (م ۶۲۳ھ) کا حصہ فن بلاغت کی تدوین میں اس سے زیادہ نہیں کہ اس نے معانی و بیان کے دونوں فنون کو جو چھٹی صدی ہجری میں دو مستقل اور آزاد فنون کے طور پر باہم متمیز ہونا شروع ہو گئے تھے ساتویں صدی ہجری میں ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ منطقی بنیادوں پر استوار کر دیا[۱۳۴]۔

زمخشری اور تفسیر قرآن میں اصول بلاغت کا عملی اجراء

فن بلاغت کی تدوین کی تاریخ اور اسکے ارتقاء کے جائزے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ جس وقت زمخشری نے تفسیر کشاف کی تالیف کا بیڑا اٹھایا اس وقت یہ فن اپنے پورے نکھار پر آ چکا تھا۔ عبدالقاہر جرجانی نے بلاغت کے ابواب کو نظم کے مقتضیات میں شامل کر کے اور اعجاز کو قرآن کے نظم و تالیف میں منحصر کر کے اس بات کی راہ ہموار کر دی تھی کہ کوئی صاحب ہمت و ذوق اٹھے اور پورے قرآن کی تفسیر معانی و بیان کے اصولوں کے مطابق کر کے قرآنی نظم کے اعجاز

---

۱۳۲ الشافیہ ص ۱۲۵ فما بعدہا، ص ۱۴۴؛ دلائل الاعجاز ص ۲۷۴، ص ۳۲۴ فما بعدہا؛ البلاغۃ تطور و تاریخ ص ۱۶۲ فما بعدہ

۱۳۳ الطراز ۱: ۴

۱۳۴ دیکھیے البلاغۃ عند السکاکی ص ۲۶۸

کو واضح کر دے۔ زمخشری نے وقت کی اس پکار پر لبیک کہا اور اپنے ادبی ذوق، فن بلاغت کی مہارت، عربی زبان کی واقفیت اور علوم شرعیہ میں دستگاہ کے بل پر کشاف جیسی تفسیر تالیف کر دی جس کی قدر و قیمت کا اعتراف کیا موافق اور کیا مخالف سب ہی کرنے پر مجبور ہوئے۔ زمخشری نے اپنی اس ذمہ داری کو کہ معانی و بیان کے اصولوں کے ذریعے قرآن کی تفسیر کر کے اس کے اعجاز پر دلیل قائم کریں کس حد تک اور کس طرح پورا کیا آئندہ صفحات سے معلوم ہوگا۔

۲۔ کشاف

اور

فنِّ بلاغت کے اصولوں کا

عملی انطباق

کشاف اور فن بلاغت کے اصولوں کا عملی انطباق

فن بلاغت کے اصولوں کو زمخشری نے تفسیر میں کیسے استعمال کیا ذیل کی مثالوں سے واضح ہوتا ہے۔

جملہ اسمیہ و فعلیہ

سورہ لقمان کی آیت' یا ایھا الناس اتقوا ربکم واخشوا یوماً لا یجزی والد عن ولدہ ولا مولود ھو جاز عن والدہ شیئاً[۱] ولا مولود ھو جاز عن والدہ شیئاً' جملہ اسمیہ ہے اور اس کا معطوف علیہ جملہ فعلیہ۔ طرز ادا میں یہ فرق کیوں ہے اور اس کا کیا مقصد ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس جملہ کو اسمیہ لانے کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ میں تاکید جملہ فعلیہ سے کہیں زیادہ ہوتی ہے یہاں اس تاکید میں مزید اضافہ 'مولود' اور 'ھو' کے الفاظ کے ذریعہ کیا گیا ہے۔ ایک جملہ کو دوسرے سے زیادہ موکد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں روئے خطاب دراصل مومنین کی طرف ہے جن کے آباء واجداد دین جاہلیت پر اور حالت کفر میں ختم ہوئے۔ قرآن نہایت صاف طریقے سے یہ بات بتا دینا چاہتا ہے کہ یہ مومنین اپنے ان آباء و اجداد کے کسی کام آخرت میں نہ آ سکیں گے اور نہ ان کی سفارش کر سکیں گے۔ چنانچہ قرآن نے اس اسلوب کو اختیار کیا جس میں تاکید زیادہ پائی جاتی ہے 'مولود' کے لفظ کے ذریعے تاکید کا مفہوم یہ ہے کہ 'ولد' کا لفظ تو بیٹے پوتے وغیرہ سب کے لیے استعمال ہوتا ہے مگر 'مولود' صرف صلبی اولاد کو کہہ سکتے ہیں 'مولود' کا لفظ لا کر اسبات کی وضاحت اور تاکید کر دی گئی کہ صلبی اولاد جس سے قریب ترین رشتہ ہوتا ہے وہ بھی آخرت میں اپنے باپ کے کسی کام نہ آ سکے گی چہ جائیکہ دادا اور پردادا کے جو باپ سے بہر حال دور ہیں[۲]۔

تقدیم خبر

مبتدا عام طور پر خبر سے پہلے آتا ہے قرآن نے یہود بنی نضیر کی جلا وطنی کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا' ھو الذی اخرج الذین کفروا من اھل الکتاب من دیارھم لاول الحشر. ما ظننتم ان یخرجوا وظنوا انھم مانعتھم حصونھم من اللہ[۳]. اور اس طرح 'انھم مانعتھم حصونھم' میں خبر کو مبتدا سے پہلے لایا گیا۔ زمخشری اسکی معنویت پر گفتگو کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ یہاں خبر کو مقدم کر کے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ بنو نضیر کو اپنے قلعوں کی مضبوطی اور ان کے ناقابل تسخیر ہونے پر

---

[۱] لقمان: ۳۳ [۲] الکشاف ۳: ۲۳۴ [۳] سورہ حشر: ۲

اسس قدر یقین تھا کہ انھیں اس کا کبھی وہم و گمان بھی نہ گزرا تھا کہ کبھی انھیں وہاں سے نکالا بھی جا سکتا ہے۔ 'ھُم' کو 'أنّ' کے اسم کے طور پر لانے اور جملے کی اسناد اسکی طرف کرنے کا مقصد بھی، ان کے نزدیک، یہی ہے کہ یہ بتانا مقصود ہے کہ ان یہودیوں کو اپنے خیال میں وہ تحفظ اور دبدبہ حاصل تھا کہ وہ اس بات کو سوچ بھی نہیں سکتے تھے کہ کوئی ان کی طرف بُری نیت سے نظر اٹھا کر دیکھ بھی سکے گا مغلوب ہونا تو دوسری بات ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اسس جگہ اگر عام قاعدے کے مطابق مبتدا ہی کو مقدم رکھا جاتا اور کہا جاتا 'وظنوا ان حصونهم مانعتهم او تمنعهم' تو یہ مفہوم پیدا نہ ہو سکتا تھا۔[۱]

جملہ خبریہ کے مختلف مفہوم

عام طور سے جملہ خبریہ کا استعمال مخاطب کو کسی بات کی اطلاع دینے کے لیے ہوتا ہے لیکن اسکے ذریعے نہایت متنوع مفاہیم بھی پیدا کیے جاتے ہیں۔ زمخشری کی نکتہ رس نگاہ خبر کے ان مختلف مفاہیم کا ادراک کس خوبی سے کرتی ہے مندرجہ ذیل مثالوں سے ظاہر ہوگا:

امر

'والمطلّقات يتربّصن بانفسهن ثلاثة قروء'[۲] میں انداز بیان خبر کا ہے لیکن درحقیقت مقصود اس سے امر ہے 'فان قلت: فما معنى الاخبار عنهن بالتربص؟ قلت هو خبر في معنى الأمر۔ واصل الكلام وليتربص المطلقات بالمسارعة الى امتثاله، فكانهن امتثلن الأمر بالتربص، فهو يخبر عنه موجوداً ونحوه قولهم في الدعاء: رحمك الله، اخرج في صورة الخبر ثقة بالاستجابة كانما وجدت الرحمة فهو يخبر عنها وبناءه على المبتدأ مما زاده ايضاً فضل تأكيد۔ ولو قيل تربص المطلقات لم يكن بتلك الوكادة'[۳] گویا امر کو خبر کی صورت میں پیش کرنے سے اس میں وہ زور پیدا ہو جاتا ہے جو دوسری طرح نہ ہوتا۔ مزید برآں اس میں تعمیل حکم کے بارے میں جس اطمینان اور بھروسے کا اظہار ہے وہ دوسری طسرح ممکن نہیں۔

نہی

سورہ واقعہ میں کہا گیا 'انه لقرآن كريم، في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون'[۴] اس میں بھی 'لا يمسه الا المطهرون' جملہ فعلیہ خبریہ ہے مگر زمخشری بتاتے ہیں کہ مقصد

---

[۱] الکشاف ۴: ۷۹   [۲] سورہ بقرہ: ۲۲۸   [۳] الکشاف ۱: ۲۰۵   [۴] سورہ واقعہ: ۷۹

* واخراج الأمر في صورة الخبر تأكيد الأمر وإشعار بأنه مما يجب أن يتلقى

اسکا یہی ہے "وان جعلتہا صفۃ للقرآن فالمعنی لاینبغی ان یمسہ الامن ھو علی الطہارۃ من الادناس"[8]

وعد

"سنریھم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسھم حتی یتبین لھم انہ الحق"[9] یہی "سنریھم آیاتنا فی الآفاق" جملہ فعلیہ خبریہ ہے۔ زمخشری نے بتایا کہ یہاں مخاطب کو کسی امر کی اطلاع نہیں دی جا رہی بلکہ اس سے ایک وعدہ کیا جا رہا ہے جو تاریخ بتاتی ہے کہ پورا بھی ہوا۔[10]

وعید

"وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون"[11] یہی جملہ خبریہ ہے۔ زمخشری لکھتے ہیں "ختم السورۃ بآیۃ ناطقۃ بما لاشئ اھیب منہ واھول، ولا انکی لقلوب المتأملین ولا اصدع لأکباد المتدبرین، وذلک قولہ "وسیعلم" ومافیہ من الوعید البلیغ، وقولہ "الذین ظلموا" واطلاقہ، وقولہ "ای منقلب ینقلبون" وابہامہ"[12] اور اس طرح بتا دیتے ہیں کہ جملہ خبریہ سے اصل مقصود وعید ہے نہ کہ محض اطلاع۔

زجر و توبیخ

سورہ دخان میں گنہگاروں کا انجام دکھایا گیا ہے "خذوہ فاعتلوہ الی سواء الجحیم۔ ثم صبوا فوق رأسہ من عذاب الحمیم۔ ذق انک انت العزیز الکریم"[13] آخری آیت "انک انت العزیز الکریم" جملہ اسمیہ خبریہ ہے مگر یہاں بھی زمخشری بتاتے ہیں کہ مقصود استہزاء اور زجر و توبیخ ہے "یقال علی سبیل الھزء والتھکم بمن کان یتعزز ویتکرم علی قومہ"[14]

تعجب

سورہ صف میں کہا گیا ہے "یا ایھا الذین آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا ما لا تفعلون"[15] اس میں دوسری آیت جملہ فعلیہ خبریہ ہے مگر زمخشری نے بتایا ہے کہ یہاں لفظ "کبر" سے تعجب کا مفہوم، بغیر اس لفظ کے استعمال کیے ہوئے پیدا کیا گیا ہے۔ وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ تعجب کا مطلب کیا ہے "ومعنی التعجب

---

[8] الکشاف ۴:۳۰۳ [9] سورہ حم السجدہ: ۵۳ [10] الکشاف ۳:۱۹۲ [11] سورہ شعراء: ۲۲۷
[12] الکشاف ۳:۲۴۲ [13] سورہ دخان: ۴۹ [14] الکشاف ۴:۲۲۳ [15] سورہ صف: ۳

تعظیم الأمر فی قلوب السامعین. لان التعجب لا یکون الا من شیٔ خارج عن نظائرہ واشکالہ"[16]

نکرہ | قِلّت وتوبیخ

منکرین رسالت کی تباہی کے چند واقعات ذکر کرنے کے بعد قرآن سفینۂ نوحؑ کے ذریعے طوفان سے نجات دہندگی کی نعمت یاد دلاتے ہوئے کہتا ہے ' إنّا لمّا طغا الماء حملناکم فی الجاریة. لنجعلها لکم تذکرة وتعیها اُذُنٌ واعیةٌ[17]' اور 'اُذن واعیة' کو واحد اور نکرہ کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ یہاں تنکیر سے کیا معنی آفرینی مقصود ہے زمخشری کی زبانی سنیے۔ کہتے ہیں " للایذان بان الوعاة فیهم قلة ولتوبیخ الناس بقلة من یعی منهم وللدلالة علی ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله فهی السواد الاعظم عند الله وان ما سواها لا یبالی بهم باله وان ملئوا ما بین الخافقین"[18]

تکثیر

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مقابلے کے لیے جو ساحر فرعون نے بلائے تھے ان کی جو گفتگو مقابلے سے قبل فرعون سے ہوئی اُسے قرآن ان الفاظ میں بیان کرتا ہے " وجاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجرًا ان کنا نحن الغالبین قال نعم وانکم لمن المقربین[19]"

یہاں 'اجر' کو نکرہ کے طور پر استعمال کیا گیا ہے جس کا مفاد زمخشری کے نزدیک کثرتِ اجر کا اظہار ہے "والتنکیر للتعظیم، کقول العرب: ان له لابلا، وان له لغنما، یقصدون الکثرة[20]" کیوں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسی ہستی سے مقابلہ کر کے غلبہ حاصل کر لینے کا اجر تو بے نہایت کثرت کی شکل ہی میں ہو سکتا تھا[21]۔

تحقیر

انسان اپنی خلقت کی ابتداء اور مادۂ آفرینش انسانی زندگی کی نشو و ارتقا اور اس کے مادی

---

[16] الکشاف ۴:۱۸۱ — [17] سورہ حاقہ ۱۲ — [18] الکشاف ۴:۱۸۱

[19] سورہ اعراف ۱۱۳ — [20] و [21] الکشاف ۲:۱۱۰

انجام پر غور و فکر کرے تو کفر کی روش کی غیر معقولیت اس پر واضح ہو سکتی ہے۔ قرآن اس بات کو اس انداز سے کہتا ہے "قتل الانسان ما اکفرہ، من ای شئ خلقہ، من نطفۃ خلقہ فقدرہ، ثم السبیل یسرہ، ثم اماتہ فاقبرہ، ثم اذا شاء انشرہ کلا لما یقض ما امرہ[۲۲]" زمخشری اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اس بات کی طرف توجہ دلانے کے لیے کہ کتنی حقیر شے سے انسان جیسی ہستی کو وجود میں لایا جاتا ہے قرآن شئ کو نکرہ کے طور پر استعمال کرتا ہے "من ای شئ خلقہ" ای من ای شئ حقیر مھین خلقہ[۲۳]

تقلیل

واقعہ معراج کو بیان کرتے ہوئے قرآن نے اس طرح ابتدا کی "سبحان الذی اسری بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصا الذی بارکنا حولہ[۲۴]" اس میں 'اسریٰ' کے بعد جس میں رات کا مفہوم شامل ہے "لیلاً" کا لفظ اور وہ بھی نکرہ کے بطور لانے کی کیا بلاغت ہے زمخشری کی زبانی سنیے' فان قلت: الاسراء لایکون الا باللیل. فما معنی ذکر اللیل؟ قلت: اراد بقولہ 'لیلاً' بلفظ التنکیر تقلیل مدۃ الاسراء، وانہ اسری بہ فی بعض اللیل من مکۃ الی الشام مسیرۃ اربعین لیلۃ، وذلک ان التنکیر فیہ قد دل علی معنی البعضیۃ ویشھد لذلک قراءۃ عبد اللہ وحذیفۃ من اللیل ای بعض اللیل[۲۵]"

عظمت

سود خواری سے باز نہ آنے کی صورت میں سود خواروں کو الٹی میٹم دیا گیا "فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ[۲۶]" حرب کو نکرہ کیوں استعمال کیا گیا؟ زمخشری بتاتے ہیں کہ نکرہ کا استعمال یہاں زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس صورت میں اس جنگ کی جو عظمت ظاہر کی گئی ہے[۲۷] بصورت دیگر

---

[۲۲] سورہ عبس: ۱۷
[۲۳] الکشاف ۴: ۷۱۵
[۲۴] سورہ اسرائیل: ۱
[۲۵] الکشاف ۲: ۴۳۵
[۲۶] سورہ بقرہ: ۲۷۹
[۲۷] سکاکی کا کہنا ہے کہ "انی اخاف ان یمسک عذاب من الرحمن فتکون للشیطان ولیا" (سورہ مریم: ۴۵) میں بھی عذاب کی تنکیر تعظیم کے لیے ہے۔ (البرہان فی علوم القرآن ۴: ۹۱) زمخشری اسکے مخالف معلوم ہوتے ہیں وہ قرآنی بیان تعبیروں کو پیش کرتے ہیں کہ نہیں کہا گیا کہ عذاب لاحق ہو جائیگا بلکہ 'یمسک' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے پھر 'اخاف' اور 'رحمن' کے الفاظ لائے گئے یہ سب قرائن اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہاں تنکیر سے تعظیم مراد نہیں۔ (الکشاف ۳: ۱۵)

وہ نہ ہوتی تو اب اس کا مطلب یہ ہے "فأذنوا بنوع من الحرب عظیم عند الله ورسوله[۲۸]۔"

واحد، تثنیہ و جمع

واحد و جمع

جہنم میں کفار بے یار و مددگار ہوں گے۔ قرآن نے اس حقیقت کی منظر کشی اس طرح کی "قالوا وهم فيها يختصمون، تالله ان كنا لفي ضلال مبين. اذ نسويكم برب العالمين، وما اضلنا الا المجرمون. فما لنا من شافعين ولا صديق حميم[۲۹]" جس میں شافع کو جمع اور صدیق کو واحد استعمال کیا گیا۔ اس کی بلاغت پر زمخشری روشنی ڈالتے ہیں "فان قلت لم جمع الشافع ووحد الصديق؟ قلت: لكثرة الشفعاء في العادة وقلة الصديق الا ترى ان الرجل اذا امتحن بارهاق ظالم نهضت جماعة وافرة من اهل بلده لشفاعته رحمة له وحسبه، وان لم يسبق بأكثرهم معرفة، واما الصديق — وهو الصادق في ودادك الذي يهمه ما اهمك — فاعز من بيض الانوق، وعن بعض الحكماء انه سئل عن الصديق فقال: اسم لا معنى له[۳۰]" یعنی مصیبت میں سفارشی تو بہت سے مل جاتے ہیں چاہے غیر ہی کیوں نہ ہوں مگر مخلص دوست نایاب شے ہے دوست وہ اسم ہے جس کا مسمی نہیں ملتا[۳۱]۔

تثنیہ

یہودیوں نے 'يد الله مغلولة' کہ کر باری تعالیٰ کے ساتھ استہزاء کیا۔ ان کی تردید میں قرآن نے کہا 'بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء[۳۲]' 'يد الله مغلولة' کے جواب میں جس میں 'يد' کا لفظ واحد لایا گیا ہے 'يداه' تثنیہ استعمال کرنے سے جواب

۲۹؎ الکشاف ۱: ۲۲۹ ۳۰؎ سورہ شعراء: ۹۶-۱۰۱

۳۰؎ الکشاف ۳: ۲۵۴ ۳۱؎ ابن المنیر کو اس پر اعتراض ہے ان کا کہنا ہے کہ یہ دعویٰ محل نظر و محتاج ثبوت ہے کہ 'صدیق' صیغہ واحد کا ہے کیوں کہ یہ لفظ واحد اور جمع دونوں طرح استعمال ہوتا ہے پھر اس توجیہ کی کیا ضرورت (الانتصاف بحاشیہ الکشاف ۳: ۲۵۴)

۳۲؎ سورہ مائدہ: ۶۴ ۳۳؎ ایضاً

کی معنویت میں جو اضافہ ہوا ہے اسے بتاتے ہوئے زمخشری کہتے ہیں کہ کفار کے قول کی تردید کے ساتھ ساتھ اللہ کی سخاوت کا اثبات کرنے اور بخل کی نفی کرنے کے لیے یہ پیرایۂ بیان کہیں زیادہ بلیغ ہے، کیوں کہ اس سے زیادہ سخاوت اور کیا ہوگی کہ اپنا مال کوئی دونوں ہاتھوں سے لٹائے، یہی مجازی معنی یہاں ملحوظ ہیں۔[٥٣٣]

فعل | ماضی

[٥٣٥] 'ویوم ینفخ فی الصور ففزع من فی السمٰوٰت ومن فی الارض الا من شاء اللہ' میں 'ینفخ' فعل مضارع کے بعد 'ففزع' ماضی لایا گیا ہے۔ زمخشری کی نکتہ شناس طبیعت اندازِ بیان کی بلاغت کو محسوس کر لیتی ہے۔ بتاتے ہیں کہ 'فیفزع' کے بجائے 'ففزع' کا استعمال اس لیے ہوا ہے کہ یہ واضح کر دیا جائے کہ 'فزع' کا ہونا یقینی اور قطعی ہے اس میں کوئی شک نہیں کیا جا سکتا۔ زمین اور آسمان کے بسنے والوں پر یہ وقت ضرور آتا ہے کیوں کہ فعل ماضی وجودِ فعل اور اس کے یقینی ہونے کی دلیل ہوتا ہے۔[٥٣٤]

مضارع

قرآن فعل مضارع کے استعمال سے کلام میں کیا بلاغت پیدا کر دیتا ہے۔ زمخشری کی ان آیتوں کی تفسیر سے معلوم ہوگا۔ یہود کے بارے میں قرآن کہتا ہے 'فریقاً کذّبوا وفریقاً یقتلون'،[٥٣٦] اس عبارت میں ایک جگہ فعل ماضی ہے اور دوسری جگہ مضارع۔ مضارع کے استعمال سے حال ماضی کی حکایت مقصود ہے تاکہ فعل قتل کی شناعت واضح ہو جائے اور اس ناپاک حرکت کی تصویر نگاہوں کے سامنے پھر جائے تاکہ اس طرح سامعین کی طبیعت اس گناہ کی شدت کو محسوس کر سکے "جیئی 'یقتلون' علی حکایة الحال الماضیة استفظاعا للقتل واستحضارا لتلک الحال الشنیعة للتعجب منها"[٥٣٧]

اسی طرح ایک دوسری جگہ بارش کا ذکر کرتے ہوئے کہا جاتا ہے 'الم تر ان اللہ انزل

---

[٥٣٣] الکشاف ١: ١١٥
[٥٣٤] الکشاف ٣: ٣٠٤
[٥٣٥] سورہ نمل: ٨٧
[٥٣٦] سورہ مائدہ: ٧٠
[٥٣٧] الکشاف ١: ١٦٢

من السماء ماءً فتصبح الارض مخضرۃ[۱۵۹] اور ماضی کے بعد اسکے نتیجے کے لیے مضارع کا صیغہ لایا جاتا ہے: فاصبحت کے بجائے 'فتصبح' کے لفظ کے استعمال میں یہ نکتہ پنہاں ہے کہ اس طرح بارش کے ان اثرات کو واضح کیا گیا ہے جو اس کے نتیجے میں عرصہ دراز تک رہتے ہیں۔ زمین کی سرسبزی و شادابی مستقل اسی وقت کے لیے نہیں ہے جب بارش ہوئی بلکہ ایک مدت تک اس کا سلسلہ باقی رہتا ہے۔ مثال میں زمخشری عربی زبان کے اس روزمرہ کو پیش کرتے ہیں "تقول انعم علیّ فلانٌ کذا، فاروح و اغدو شاکرا" اس جگہ اگر 'فرحت' و 'غدوت' کے الفاظ استعمال کیے جاتے تو شکر گزاری کے غیر منقطع اور جاری اثرات کی طرف اشارہ نہ ہو سکتا تھا۔

اس اسلوب کی ایک مثال 'واللہ الذی ارسل الریاح فتثیر سحابا فسقناہ الی بلد میت فاحیینا بہ الارض بعد موتھا'[۱۶۰] ہے جس میں 'فتثیر' فعل مضارع ہے حالانکہ اس سے پہلے اور بعد کے افعال ماضی ہیں۔ اسکی وجہ بھی زمخشری کے نزدیک یہی ہے کہ "لیحکی الحال التی تقع فیھا اثارۃ الریاح السحاب وتستحضر تلک الصور البدیعۃ الدالۃ علی القدرۃ الربانیۃ"[۱۶۱] افعال کے اس استعمال کی وجہ بتاتے ہیں "وھکذا یفعلون بفعل فیہ نوع تمییز وخصوصیۃ بحال تستغرب او تھم المخاطب او غیر ذلک" تأبط شرا کے دو شعر بھی استشہاد میں پیش کرتے ہیں۔

بانّی قد لقیتُ الغولَ تھوی	بسَھبٍ کالصحیفۃِ صَحصَحانِ
فاضربُھا بلا دھشٍ فخرّتْ	صریعًا للیدینِ وللجرانِ

اسم فاعل

اسم فاعل کا استعمال معنی آفرینی میں کیا اہمیت رکھتا ہے اس کا اندازہ یوم قیامت کی دہشت کی تصویر کشی کے وقت ہوتا ہے۔ سورہ حج میں ہے 'یا ایھا الناس اتقوا ربکم ان زلزلۃ الساعۃ شیء عظیم یوم ترونھا تذھل کل مرضعۃ عما ارضعت وتضع کل ذات حمل حملھا وتری الناس سکری وما ھم بسکری ولکن عذاب اللہ شدید'[۱۶۲]۔ اس میں 'مرضع' کے بجائے 'مرضعۃ' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے مرضعۃ اس دودھ پلانے والی عورت کے لیے بولا جائے گا جو اصل بچے کو دودھ پلا رہی ہو اور اس کا پستان بچے کے منہ میں ہو۔ مرضع میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ مرضع ہر اس عورت کو کہا جا سکتا ہے

---

[۱۵۹] سورہ حج: ۶۳ — [۱۶۰] الکشاف ۳: ۱۲۲

[۱۶۱] سورہ فاطر: ۹ — [۱۶۲] الکشاف ۳: ۲۷۴

[۱۶۳] سورہ حج: ۲

جو دودھ پلا سکتی ہو خواہ فی الوقت وہ دودھ پلا رہی ہو یا نہیں۔ مرضعۃ کے لفظ کا استعمال کر کے اس دہشت زدگی کی تصویر کھینچی گئی ہے جو قیامت برپا ہونے کے وقت لوگوں پر طاری ہوگی کہ وہ عورت جو بچے کو دودھ پلا رہی ہے اور بچے کے منہ میں ہنوز اس کا پستان ہے اور جسے اس کے حال پر انتہائی شفقت و محبت ہو سکتی ہے دہشت کے غلبہ سے اس کے منہ سے پستان کھینچ لے گی[۴۲۴]

اسم مفعول

فعل متعدی کے مفعول کا حذف

تخلیق انسانی کے مختلف ادوار کو باری تعالیٰ کی قدرت و علم کے ثبوت کے طور پر پیش کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے' یا ایھا الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقنکم من تراب ثم من نطفۃ ثم من علقۃ ثم من مضغۃ مخلقۃ وغیر مخلقۃ لنبین لکم ونقر فی الارحام ما نشاء الی اجل مسمّی[۴۲۵]۔ 'لنبین' فعل متعدی ہے مگر مفعول کا کوئی ذکر اس آیت میں نہیں کیا[۴۲۶]۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس حذف میں جو بلاغت پنہاں ہے وہ ذکر میں نہ ہوتی کیوں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے یہ افعال اس قدرت و علم کے مظہر ہیں جن کی تہ تک رسائی ان کے ذکر سے نہیں ہو سکتی اور نہ ان کے اوصاف کا بیان ان پر حاوی ہو سکتا ہے۔

"وورود الفعل غیر معدی الی المبین اعلام بان افعاله هذه یتبین بها من قدرته وعلمه ما لا یکتنهه الذکر ولا یحیط به الوصف"[۴۲۶]

اسی طرح شرک سے بچنے کی ترغیب ان الفاظ میں دی جاتی ہے' فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون[۴۲۷]' اور تعلمون کے مفعول کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں جو معنویت حذف میں ہے وہ ذکر میں نہیں۔ مفعول حذف کرنے سے 'انتم تعلمون' کا مفہوم بجائے کسی خاص چیز کو جاننے کے' وانتم من اهل العلم والمعرفة' ہو جاتا ہے اور اس صورت میں

---

۴۲۴ الکشاف ۳: ۱۱۲ ۔ "قال احمد والفرق بینهما أن ورودہ علی النسب لا یلاحظ فیه حدوث الصفة المشتق منها ولکن مقتضاہ انه موصوف بها، وعلی غیر النسب یلاحظ حدوث الفعل وخروج الصفة علیه" الانتصاف علی حاشیہ الکشاف ۳: ۱۴۲ حاشیہ نمبر ۱۔ مزید دیکھیے لسان العرب مادہ رضع

۴۲۵ سورہ حج: ۵

۴۲۶ الکشاف ۳: ۱۱۴

۴۲۷ سورہ بقرہ: ۲۲

زعمہ وتوبیخ میں نہایت درجہ بلاغت اور تاکید پیدا ہو جاتی ہے۔ گویا یہ کہا جا رہا ہے کہ تم خوب جانتے ہو، اچھے بُرے کی تمیز رکھتے ہو اس کے باوجود دیوتاؤں اور بتوں کو اپنا خدا بنا بیٹھے ہو اس سے زیادہ نادانی اور بے عقلی کی بات کیا ہو سکتی ہے[48]۔

اسم موصول

'له ما فی السموت والارض کل له قانتون'[49] میں قانتون کے لیے 'ما' کا لفظ استعمال ہوا ہے حالاں کہ 'ما' غیر ذوی العلم کے لیے آیا کرتا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اللہ کے سامنے کونین کی بے بضاعتی اور کم وقعتی کے اظہار کے لیے 'من' کے بجائے 'ما' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے[50]۔ "والذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم او ماملکت ایمانهم[51]" میں 'من' کے بجائے 'ما' کیوں استعمال کیا گیا ہے؟ زمخشری بتاتے ہیں "لانه اريد من جنس العقلاء مایجری مجری غیر العقلاء وهم الاناث[52]"۔

اسم اشارہ

ذلک

ذلک اسم اشارہ ہے اور بعید کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں آتا ہے کہ امرأۃ العزیز نے مصر کی عورتوں کو جمع کر کے حضرت یوسف علیہ السلام کو دکھایا اور ملامت آمیز لہجہ میں کہا فذلکن الذی لمتننی فیه[53]، اس جگہ حضرت یوسف علیہ السلام کے لیے اسم اشارہ بعید کا لفظ استعمال کیا حالاں کہ آپ موجود تھے اور قریب۔ زمخشری کا کہنا ہے کہ یہاں اسم اشارہ بعید کا لفظ لانے کا مقصد حسن یوسف کی سحرکاری، ان کے چاہے جانے اور محبت کیے جانے کے قابل ہونے کا اظہار ہے[54]۔ اسی طرح ابتدائے سورہ بقرہ میں قریب کی جگہ بعید کا لفظ لایا گیا ہے 'الم ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين[55]' یہ کیوں کر درست ہے؟ زمخشری کہتے ہیں "وقعت الاشارة الى الم[56] بعد ما سبق التكلم به وتقضى والمقتضى فى حكم المتباعد، وهذا فى كل كلام" پھر اس کی مثالیں دیتے ہیں "يحدث الرجل بحديث ثم يقول: وذلك مما لا شك فيه، و يحسب الحاسب ثم يقول:

---

[48] الکشاف ۱: ۷۲ — [49] سورہ بقرہ: ۱۱۶ — [50] الکشاف ۱: ۱۲۵
[51] سورہ مومنون: ۵-۶ — [52] الکشاف ۳: ۲۹ — [53] سورہ یوسف: ۳۲
[54] الکشاف ۲: ۳۶۴ — [55] سورہ بقرہ: ۱-۲

فذلك كن اوكنا" وقال الله تعالى "لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك"[۵۶] وقال "ذلك مما علمني ربي" ولانه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع في حد البعيد، كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا: احتفظ بذلك، وقيل معناه: ذلك الكتاب الذي وعدوا به"[۵۷]

هٰذه

"وما هذه الحيوة الدنيا الا لهو ولعب"[۵۸] میں "هٰذه" کا لفظ، زمخشری بتاتے ہیں، دنیا کی تحقیر اور سبکی کے اظہار کے لیے بولا گیا ہے[۵۹]۔

حروف

لعلّ و عسیٰ!

لعلّ اور عسیٰ کا استعمال توقع اور امید کے لیے ہوتا ہے۔ قرآن ان الفاظ سے کیا نفسیاتی تاثرات پیدا کرتا ہے اور کلام کو بلاغت کے کس درجے پر پہونچا دیتا ہے، زمخشری کے الفاظ میں سنیے "ولعل للترجي او الاشفاق۔۔ وقد جاء على سبيل الاطماع في مواضع من القرآن، ولكن لانه اطماع من كريم رحيم، اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة، مجرى اطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه به: قال من قال ان لعل بمعنى كي. ولعل لا تكون بمعنى كي ولكن الحقيقة ما القيت اليك، وايضا فمن ديدن الملوك وما عليه اوضاع امرهم ورسومهم ان يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون انفسهم على انجازها على ان يقولوا: عسى ولعل ونحوهما من الكلمات، او يخيلوا اخالة او يظفر منهم بالرمزة او الابتسامة او النظرة الحلوة، فاذا عثر على شيء من ذلك منهم لم يبق للطالب ما عندهم شك في النجاح والفوز بالمطلوب فعلى مثله ورد كلام مالك الملوك ذي العز والكبرياء"[۶۰]

عسیٰ اور لعل کے استعمال کی ایک حکمت زمخشری کے نزدیک یہ بھی ہے کہ لوگ اسی پر بھروسہ کر بیٹھیں اور تعطل میں مبتلا نہ ہو جائیں" او يجيء على طريق الاطماع دون التحقيق لئلا يتكل العباد كقوله "يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم"۔ ایک دوسری جگہ ان الفاظ کے استعمال کی بلاغت ان الفاظ میں

---

۵۶ سورہ بقرہ ۲: ۶۸
۵۷ الکشاف ۱: ۲۵
۵۸ سورہ عنکبوت: ۶۴
۵۹ الکشاف ۳: ۴۳۳
۶۰ الکشاف ۱: ۷۰ عند تفسیر آیۃ ۲۱ من سورۃ البقرۃ

واضح کرتے ہیں" وفی ذکرہ تعالیٰ عسی ولعل فی نحو هذه المواضع ' واتقوا اللہ لعلکم تفلحون' واطیعوا الله والرسول لعلکم ترحمون' وان قال الناس ما قالوا' مالا یخفی علی العارف الفطن من دقة مسلك التقوی، وصعوبة رضاء الله، وعزة التوصل الی رحمته وثوابه[60]"

ثم

ثمّ عربی میں مہلت کے لیے آتا ہے اور اس وقت استعمال ہوتا ہے جب دو چیزیں آپس میں ایک دوسرے سے متاخر ہوں اور درمیان میں کچھ عرصہ ہو[61]. قرآن میں آتا ہے 'هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعًا ثم استوی الی السماء فسوّاهن سبع سموات وهو بکل شیء علیم[62]' اسکی تفسیر زمخشری نے ان الفاظ میں کی ہے 'ثم استوی الی السماء، ای قصد الیها بارادته ومشیئته بعد خلق ما فی الارض، من غیر ان یرید فیما بین ذلك خلق شیء آخر[63]'، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین وآسمان کی تخلیق میں کوئی فصل نہیں ہے حالاں کہ ثم تعقیب مع تراخی کے لیے استعمال ہوتا ہے. زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں ثم 'تراخی' کے لیے نہیں بلکہ صرف اس مرتبہ کے تفاوت کی وضاحت کے لیے آیا ہے جو زمین وآسمان کی خلقت کے درمیان ہے. یہاں ثم سے یہ بتانا مقصود ہے کہ زمین کی تخلیق پر آسمانوں کی تخلیق کو برتری حاصل ہے[64].

سورہ طٰہٰ کی آیت 'وانی لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحًا ثم اهتدی[65]' میں بھی ثم کے استعمال کی معنویت زمخشری کی نظر میں یہی ہے کہ اس سے وقت کا فرق نہیں بلکہ مرتبہ ومنزلت کا فرق مراد ہے " الاهتداء: هو الاستقامة والثبات علی الهدی المذکور وهو التوبة والایمان والعمل الصالح ونحوه قوله تعالیٰ ' ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا'. وکلمة التراخی دلت علی تباین المنزلتین دلالتها علی تباین الوقتین فی "جاءنی زید ثم عمرو" اعنی ان منزلة الاستقامة علی الخیر مباینة لمنزلة الخیر نفسه، لانها اعلی منها وافضل[66]"

---

٦٠ الکشاف ١:٥٠ عند تفسیر آیۃ ٢١ من سورة البقرة — ٦١ مغنی اللبیب ١:١١٧ فما بعد

٦٢ سورۂ بقرہ:٢٩ — ٦٣ و ٦٤ الکشاف ١:٢٢١

٦٥ سورۂ طٰہٰ:٨٢ — ٦٦ الکشاف ٣:٦٣

زمخشری نے ثُمّ کے استعمال پر بہت جگہ متنبہ کیا ہے مثلاً سورہ مدثر کی آیت "انہ فکر وقدر فقتل کیف قدر ثم قتل کیف قدر"[68] کی تفسیر میں ثم کے بارے میں لکھتے ہیں "ان قلت: ما معنی ثم الداخلة فی تکریر الدعاء قلت: الدلالة علی ان الکرة الثانیة من الدعاء ابلغ من الاولیٰ"[69] اسی طرح سورہ بلد کی آیت "ثم کان من الذین امنوا"[70] کے بارے میں لکھتے ہیں "جاء بثم لتراخی الایمان وتباعده فی الرتبة والفضیلة علی العتق والصدقة، لا فی الوقت، لان الایمان هو السابق المقدم علی غیره"[71]
سورہ نحل کی تفسیر میں بھی ثم کی معنویت پر گفتگو ملتی ہے جہاں کہا گیا ہے "ثم اوحینا الیک ان اتبع ملة ابراهیم حنیفا"[72] زمخشری کہتے ہیں "ان ثم هذه فیها من تعظیم منزلة النبی صلی اللہ علیہ وسلم واجلال محله والایذان بان اولی ما اوتی خلیل اللہ ابراهیم من الکرامة واجل ما اوتی من النعمة اتباع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ملته من قبل انها دلت علی تباعد هذا النعت فی المرتبة من بین سائر النعوت التی اثنی اللہ علیہ بها"[73]

سین

سین حرف استقبال ہے مگر زمخشری بتاتے ہیں کہ اس سے تاکید کا مفہوم بھی نکلتا ہے "فان آمنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فانما هم فی شقاق فسیکفیکهم اللہ وهو السمیع العلیم"[74] میں "فسیکفیکهم" میں سین کی معنویت کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں "ضمان اللہ لاظهار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علیهم ومعنی السین ان ذلک کائن لا محالة وان تاخر الی حین"[75]

قد

قد ماضی پر آتا ہے تو اسے حال سے قریب کر دیتا ہے اور جب مضارع پر آتا ہے تو تقلیل کا فائدہ دیتا ہے[76] مگر زمخشری بتاتے ہیں کہ "قد" کو قرآن نے مضارع پر استعمال کر کے اس سے

---

[68] سورہ مدثر: ۱۸-۲۰ [69] الکشاف ۴: ۶۴۹ [70] سورہ بلد: ۱۷
[71] الکشاف ۴: ۷۰۴ [72] سورہ نحل: ۱۲۳ [73] الکشاف ۲: ۵۰۱
[74] سورہ بقرہ: ۱۳۷ [75] الکشاف ۱: ۱۴۶ [76] مغنی اللبیب ۱: ۱۷۲-۱۷۴

تحشیہ کا فائدہ حاصل کیلیے ' الا ان لله ما فی السموت والارض قد یعلم ما انتم علیہ ویوم یرجعون الیہ فینبئھم بما عملوا واللہ بکل شیء علیم' کی تفسیر میں لکھتے ہیں " ادخل 'قد' لیوکد علمہ بما ھم علیہ من المخالفۃ عن الدین والنفاق، ومرجع توکید العلم الی توکید الوعید" پھر اسکی توجیہ کرتے ہیں " وذلک ان 'قد' اذا دخلت علی المضارع کانت بمعنی 'ربما' فوافقت 'ربما' فی خروجھا الی معنی التکثیر" اور سند میں ابی عطاء السندی کا شعر پیش کرتے ہیں:

'فان تمس مھجور الفناء فربما اقام بہ بعد الوفود وفود'

اور زہیر کا بھی

اخی ثقۃ لا تھلک الخمر مالہ ولکنہ قد یھلک المال نائلہ

اور آیت کا مطلب یہ بتاتے ہیں " والمعنی ان جمیع ما فی السموت والارض مختصۃ بہ خلقا وملکا وعلما، فکیف یخفی علیہ احوال المنافقین وان کانوا یجتھدون فی سترھا عن العیون واخفائھا" یہی بات " واذ قال موسی لقومہ یقوم لم تؤذوننی وقد تعلمون انی رسول اللہ الیکم" میں ' قد تعلمون ' کے بارے میں کہتے ہیں " وقد تعلمون فی موضع الحال ای: تؤذوننی عالمین علما یقینیا" ' قد نری تقلب وجھک فی السماء ' پر گفتگو کرتے ہوئے بھی یہی بتایا ہے " قد نری: ربما نری ومعناہ کثرۃ الرؤیۃ " زمخشری نے بتایا کہ قرآن نے ' قد ' کو توقع کے مفہوم میں بھی استعمال کیا ہے ' قد افلح المومنون الذین ھم فی صلاتھم خاشعون ' کے تحت لکھتے ہیں " ' قد ' نقیضۃ ' لما ' ھی تثبت المتوقع ' ولما ' تنفیہ، ولا شک ان المؤمنین کانوا متوقعین لمثل ھذہ البشارۃ وھی الاخبار بثبات الفلاح لھم، فخوطبوا بما دل علی ثبات ما توقعوہ"

واو

۱- وما اھلکنا من قریۃ الا ولھا کتاب معلوم' میں ' لھا کتاب معلوم '

---

۴۴ سورہ نور: ۶۴ ۴۸ تا ۵۰ الکشاف ۲: ۲۰۵ فما بعدہا ۵۳ سورہ صف: ۵
۴۵ الکشاف ۲: ۲۱۹ ۵۱ سورہ بقرۃ: ۱۴۴ ۵۴ الکشاف ۱: ۱۵۱
۴۶ سورہ مؤمنون ۱-۲ ۵۲ الکشاف ۳: ۱۲۶ ۵۵ سورہ حجر: ۴

سے پہلے واؤ کا اضافہ کرنے سے کیا معنی پیدا ہو گئے ہیں؟ زمخشری بتاتے ہیں کہ قیاس تو یہی کہتا ہے کہ یہاں واؤ نہ آنا چاہیے، کیوں کہ 'لہا کتاب معلوم'، 'قریۃ' کی صفت ہے اور جس طرح 'وما اھلکنا من قریۃ الا لہا منذرون' میں واؤ نہیں لائی گئی یہاں بھی صفت اور موصوف کے درمیان واؤ نہ ہوتی لیکن صفت اور موصوف کے درمیان شدت تعلق کے اظہار کے لیے ایسا کیا گیا ہے " وانما توسطت لتاکید لصوق الصفۃ بالموصوف کما یقال فی الحال: جاءنی زید علیہ ثوب وجاءنی وعلیہ ثوب[90]"

مع

مع کا لفظ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب دو چیزیں ساتھ ساتھ ہوں۔ سورۂ الانشراح میں " فان مع العسر یسرا[91] " دو متضاد کیفیات کے لیے 'مع' کا لفظ استعمال کرنے میں کیا معنویت ہے؟ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس طرح مومنین کو تسلی دی گئی ہے کہ وہ آسانی فراخی جس کے وہ منتظر ہیں اتنی قریب ہے اور ان کی تنگی اور دشواری اتنی جلد دور ہونے والی ہے کہ گویا دونوں ساتھ ساتھ ہی ہیں " فان قلت: ان 'مع' للصحبۃ، فما معنی اصطحاب الیسر والعسر؟ قلت: اراد ان اللہ یصیبہم بیسر بعد العسر الذی کانوا فیہ بزمان قریب، فقرب الیسر المترقب حتی جعلہ کالمقارن للعسر زیادۃ فی التسلیۃ وتقویۃ القلوب[92]"

امّا

سورۂ بقرہ میں آتا ہے "ان اللہ لا یستحی ان یضرب مثلا ما بعوضۃ فما فوقہا فاما الذین آمنوا فیعلمون انہ الحق من ربہم[93]" زمخشری بتاتے ہیں کہ 'اما' اگرچہ شرط کا مفہوم رکھتا ہے تاہم اس کا فائدہ یہ ہے کہ جملہ میں تاکید پیدا ہو جاتی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں" و 'اما' حرف فیہ معنی الشرط، ولذلک یجاب بالفاء۔ وفائدتہ فی الکلام ان یعطیہ فضل توکید۔ تقول زید ذاھب۔ فاذا قصدت توکیدہ وانہ لا محالۃ ذاھب وانہ بصدد الذھاب وانہ منہ عزیمۃ قلت: اما زید فذاھب

---

۹۰ الکشاف ۲: ۴۴۴۔ ابن مالک اور ابوحیان نے اس پر اعتراض کیا ہے دیکھیے البرہان فی علوم القرآن ۲: ۴۵۲

۹۱ سورۂ الانشراح ۵

۹۲ الکشاف ۴: ۲۱۵

۹۳ سورۂ بقرہ ۲۶

ولذلك قال سیبویه فی تفسیره: مهما یکن من شئ فزید ذاهب۔ وھذا التفسیر مدل لفائدتین: بیان کونه توکیدا، وانه فی معنی الشرط. ففی ایراد الجملتین مصدرتین به ـــ وان لم یقل: فالذین آمنوا یعلمون، والذین کفروا یقولون۔ احماد عظیم لامر المؤمنین، واعتداد بعلمهم انه الحق، ونعی علی الکافرین اغفالهم حظهم وعنادهم ورمیهم بالکلمة الحمقاء[۹۴]

ماذا

مذکورہ آیت کا باقی حصہ یہ ہے " واما الذین کفروا فیقولون ماذا اراد اللّٰہ بھذا مثلاً"[۹۵]

اس میں 'ماذا' از روئے سوال نہیں آیا بلکہ تحقیر ظاہر کرنے کے لیے لایا گیا ہے یعنی کفار ازرہ استرذال واستحقار یہ کہتے ہیں کہ آخر اس سے خدا کا مطلب ہے کیا؟[۹۶]

اضمار بدون الذکر

آیت ' قل من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبك باذن اللّٰہ مصدقا لما بین یدیه وھدی وبشری للمؤمنین[۹۷]' میں 'نزله' کی ضمیر قرآن کی طرف راجع ہے اور اضمار بدون الذکر کے قبیل سے ہے جو پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا مگر زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں اس اضمار میں بڑی معنویت پائی جاتی ہے۔ اس سے قرآن کی عظمت وجلالت ظاہر ہوتی ہے کہ اسکی شہرت ذکر صریح سے مستغنی ہے اس حد تک کہ اسکے کسی ایک وصف کا ذکر اس کی پہچان کے لیے کافی ہے[۹۸]۔

بدل

بدل کے استعمال سے قرآن عبارت میں کیا زور پیدا کرتا ہے اسے زمخشری 'اھدنا الصراط المستقیم، صراط الذین انعمت علیھم[۹۹]' کی تفسیر میں واضح کرتے ہیں: صراط الذین انعمت علیھم بدل ہے الصراط المستقیم کا اور عامل کی تکریر کا حکم رکھتا ہے۔ گویا یہ کہا گیا ہے اھدنا الصراط المستقیم اھدنا صراط الذین انعمت علیھم۔ جیسے کہ ایک دوسرے موقع پر ' للذین استضعفوا لمن آمن منھم[۱۰۰]' کہا گیا ہے۔ اس بدل کا کیا فائدہ ہے کیوں نہ اھدنا صراط الذین انعمت علیھم کہہ دیا گیا؟ زمخشری بتاتے ہیں کہ بدل کے ذریعے اسکو دوبارہ لاکر ایک ہی چیز کی تکرار کر کے اور پورے طور پر یہ بات

---

۹۴ الکشاف ۱:۸۸ — ۹۵ سورہ بقرہ ۲۶ — ۹۶ الکشاف ۱:۸۸

۹۷ سورہ بقرہ ۹۷:۲ — ۹۸ الکشاف ۱:۲۶

۹۹ سورہ فاتحہ، سورۃ الحمد — ۱۰۰ [illegible]

واضح کر دینے کے بعد عبارت میں انتہا درجہ کا زور پیدا ہو جاتا ہے اور نہایت بلیغ اور موکد طریقے سے اس بات کی شہادت دے دی جاتی ہے کہ مسلمانوں کا راستہ ہی صراط مستقیم ہے[illegible]۔

بدل کے ذریعے سے کلام میں زور و قوت پیدا کرنے اور تاکید میں اضافہ کرنے کی دوسری مثال 'وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا ومن کفر فان اللہ غنی عن العالمین'[illegible] ہے زمخشری نے بتایا ہے کہ اس پورے کلام میں کئی طرح کی توکید و تشدید پائی جاتی ہے پہلے تو 'وللہ علی الناس حج البیت' کے ذریعے یہ بات بتا دی گئی کہ حج بیت اللہ لوگوں کے ذمے خدا کی طرف سے عائد کردہ ایسا فریضہ ہے جس کی ادائیگی بہرحال لازمی ہے۔ دوسرے یہ کہ پہلے 'الناس' کا لفظ لایا گیا اور اسکے بعد اس کا بدل 'من استطاع الیہ سبیلا' لایا گیا اور اس طرح دوہری تاکید پیدا کر دی گئی، ایک تو ابدال کے ذریعے مقصود کا ذکر مکرر کر دیا گیا دوسرے اولاً اسے مبہم و مجمل رکھنے کے بعد اسکی توضیح و تفصیل سے وہی چیز دو مختلف طریقوں سے کہی گئی۔ تیسرے 'ومن لم یحج' کے بجائے 'ومن کفر' کہا گیا تا کہ ترک حج کی برائی ذہن نشین ہو جائے۔ چوتھے بے نیازی استغنا کو بھی دکھا دیا جس سے تارک حج پر غیظ و غضب اور اس سے بے تعلقی اور ناراضی بھی ظاہر ہو گئی۔ پانچویں 'غنی عن العالمین' کہا گیا 'غنی عنہ' نہیں کیونکہ 'العالمین' میں وہ تارک حج شامل ہے ہی۔ علاوہ بریں 'عن العالمین' میں جو بھرپور استغنا پایا جاتا ہے اور اس سے جس بیزاری کا اظہار ہوتا ہے وہ 'عنہ' میں دور دور بھی نہیں ملتا۔ اس طرح پوری بات قوت بیان اور زور کلام کا ایک بہترین نمونہ ہے[illegible]۔

ایجاز زیادہ مضمون کو کم الفاظ میں اس طرح ادا کر دینا کہ مطلب میں خلل نہ آئے اور عبارت میں اختصار کے علاوہ ایک معنوی حسن پیدا ہو جائے ایجاز کہلاتا ہے[illegible]۔ اور متکلم کی قادر الکلامی، معنی پر اسکی گرفت اور موزوں الفاظ کے انتخاب کی قوت کو ظاہر کرتا ہے۔ عربی کے ذوق شناسوں کے نزدیک ایجاز کا جو رتبہ ہے وہ اس سے ظاہر ہے کہ جب تک بلاغت کا فن مدون نہیں ہوا تھا اس وقت تک ایجاز ہی کو بلاغت کہا جاتا تھا[illegible]۔ قرآن نے اس اسلوب سے بڑے کام نکالے ہیں۔ زمخشری بھی جا بجا قرآنی ایجاز کی نزاکت اور معنویت پر گفتگو کرتے ہیں۔ قرآن اپنے آپ کو 'ھدی للمتقین'[illegible] کہتا ہے۔ آدمی کے ذہن میں معاً سوال پیدا ہوتا

[illegible] الکشاف ۱: ۱۳
[illegible] سورہ آل عمران ۹۷
[illegible] الکشاف ۱: ۲۹۹ فما بعدہا
[illegible] مختصر المعانی ص ۲۷۸؛ الطراز ۳: ۲۱۶ فما بعدہا؛ ۲: ۸۰ فما بعدہا
[illegible] کتاب الصناعتین ص ۱۷۴
[illegible] سورہ بقرہ: ۳

ہے کہ 'ھدی للضالین' کیوں نہیں کہا گیا۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ قرآن نے یہاں ایجاز سے کام لیا ہے 'ضالین' میں دو قسم کے لوگ ہو سکتے ہیں ایک وہ جن کے بارے میں معلوم ہو چکا کہ روشِ گمرہی کو ترک نہیں کریں گے۔ قرآن کی اصطلاح میں یہ 'مطبوع علی قلوبھم' ہیں قرآن ان کے لیے ہدایت نہیں۔ دوسرے وہ ہیں جو سیدھے راستے کو اختیار کریں گے۔ ان لوگوں کے لیے قرآن یقیناً ہدایت ہے۔ اس پورے مفہوم کو اگر تفصیل سے ادا کیا جاتا تو کہنا پڑتا 'ھدی للصائرین الی الھدی بعد الضلال'[107] اس تطویل کے بجائے قرآن نے ایجاز سے کام لیتے ہوئے 'ھدی للمتقین' سے اس مفہوم کو ادا کر دیا[108]۔

تکرار

قرآن کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ انسانی تصنیفات کے برخلاف قرآن میں ایک بات تمام و کمال ایک ہی جگہ نہیں کہدی جاتی۔ احکام، قصص اور پند و نصائح وغیرہ بار بار مختلف پیرایوں میں مختلف اوقات میں دہرائے جاتے ہیں۔ اس تکرار کی حکمت، اسکی بلاغت اور نفس انسانی پر اسکی اثر انگیزی کی وضاحت کے لیے زمخشری سوال اٹھاتے ہیں کہ 'فذوقوا عذابی ونذر ولقد یسرنا القرآن للذکر فھل من مدکر'[110] کو بار بار لانے کا کیا مقصد ہے۔ پھر جواب دیتے ہیں کہ "فائدته ان یجددوا عند استماع کل نبأ من أنباء الاولین ادکاراً و اتعاظاً، وان یستأنفوا تنبھا و استیقاظا، اذا سمعوا الحث علی ذلك، والبعث علیه، وان یقرع لھم العصا مرّات، و یقعقع لھم الشن تارات، لئلا یغلبھم السھو ولا تستولی علیھم الغفلة، وھکذا احکم التکریر کقوله 'فبای آلاء ربکما تکذبان' عند کل نعمة عدھا فی سورة الرحمٰن، وقوله 'ویل یومئذ للمکذبین' عند کل آیة أوردھا فی سورة المرسلات' وکذلك تکریر الأنباء والقصص فی انفسھا لتکون تلك العبرة حاضرة للقلوب، مصورة للاذھان، مذکورة غیر منسیة فی کل اوان[109]"۔ قرآن صرف بتانا نہیں چاہتا دل میں بٹھانا چاہتا ہے۔ قلب و نظر کی گہرائیوں میں تعلیمات کے پیوست کرنے کی یہی صورت ہے کہ مختلف پیرایوں میں بار بار انھیں پیش کیا جائے تاکہ دل میں اس طرح جاگزیں ہو جائیں کہ بھلائے نہ بھولیں۔ چنانچہ ایک دوسری جگہ زمخشری کہتے ہیں "مذھب کل تکریر جاء فی القرآن فمطلوب به تمکین المکرر فی النفوس وتقریرہ[111]"۔ نفسیاتی اعتبار سے وعظ و نصیحت ہے ہی ایسی چیز کہ آدمی کی طبیعت ادھر آتا نہیں

---

۱۰۷ و ۱۰۸ الکشاف ۱: ۲۸

۱۰۹ الکشاف ۴: ۲۴۹

۱۱۰ سورہ قمر: ۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰

۱۱۱ الکشاف

جاتی۔ نفس کو بندشیں اور پابندیاں بڑی گراں گذرتی ہیں۔ نفس انسانی کی یہ خصوصیت تکرار کی داعی ہوتی ہے چنانچہ زمخشری کہتے ہیں "النفوس انفر شیء عن حدیث الوعظ والنصیحۃ، فالم یکرر علیہا عوداً من بدء لم یرسخ فیہا ولم یعمل عملہ ومن ثم کانت عادۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یکرر علیہم ما کان یعظ بہ وینصح ثلاث مرات وسبعاً لیرکزہ فی قلوبہم ویغرسہ فی صدورہم[112]" اسی بات کو ایک اور جگہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ جتنا زیادہ کسی چیز کو دہرایا جاتا ہے اتنا زیادہ استقرار اسے نفس انسانی میں حاصل ہوتا ہے اور وہ چیز زمخشری کے الفاظ میں "امکن لہ فی القلب، ارسخ فی الفہم، اثبت للذکر اور ابعد عن النسیان[113] ہو جاتی ہے۔

بلاغت کا تقاضا ہے کہ اہم بات کو بار بار پیش کیا جائے اور مخاطب کی نفسیاتی کیفیت کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے۔ قرآن تکرار کے ذریعے بلاغت کے اس اہم تقاضے کو کیسے پورا کرتا ہے اس بات کو زمخشری سورہ شعراء میں وارد شدہ قصص پر گفتگو کرتے وقت واضح کرتے ہیں اس سورت میں بہت سی پچھلی قوموں کے واقعات بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں سے ہر واقعہ کی ابتدا قرآن نے اس بات سے کی ہے کہ فلاں قوم نے رسول کی تکذیب کی مثلاً "کذب اصحاب الایکۃ المرسلین[114]" اور اس قوم کی ہلاکت اور تباہی کے انجام کو واضح کر کے اس طرح ختم کیا ہے "وان ربک لہو العزیز الرحیم[115]" زمخشری بتاتے ہیں کہ شروع اور آخر کے جملوں کی تکرار اس وجہ سے ہوئی ہے کہ مذکورہ واقعات میں سے ہر واقعہ اپنی اہمیت کے اعتبار سے اور اپنی عبرت انگیزی کی خصوصیت کے لحاظ سے ایک منفرد حیثیت کا مالک ہے اسلیے ضروری تھا کہ ہر واقعہ کو علیحدہ علیحدہ اس طرح ابھار کر پیش کیا جائے کہ اسکی انفرادی شان برقرار رہے۔ یہ نفسیاتی غایت اس اسلوب تکرار کے علاوہ کسی دوسرے طرح حاصل نہ ہوتی۔ اسکے علاوہ وہ بتاتے ہیں، کہ یہ واقعات ان لوگوں کے سامنے پیش کیے جا رہے تھے جو حق بات سننے کے لیے تیار نہ تھے اور تکذیب پر کمر باندھے ہوئے تھے اسلیے یہ ضروری تھا کہ ہر واقعہ کے ساتھ پوری وضاحت سے یہ بات بار بار بتائی جائے کہ تکذیب رسل کا انجام ہلاکت و بربادی ہوتا ہے اور باری تعالی رب رحیم ہونے کے ساتھ مجرموں کی داروگیر پر بھی پورے طور سے قادر ہے "ولان ہذہ القصص طرقت بہا آذان وقرت عن الانصات للحق وقلوب غلف عن تدبرہ فکوثرت بالوعظ والتذکیر وروجعت بالتردید[116]

---

[112] الکشاف
[113] الکشاف ۳: ۲۶۳
[114] سورہ شعراء: ۱۷۹ مزید دیکھیے شعراء: ۱۰۸، ۱۲۳، ۱۴۱، ۱۶۰
[115] سورہ شعراء: ۱۲۲، ۱۴۰، ۱۵۹، ۱۷۵، ۱۹۱

والتکریر لعل ذلک یقتح اذنا ویفلق ذهنا ویصقل عقلا طال عهده بالصقل ویجلو فهما قد غطی علیه تراکم الصدا[116]۔"

تکرار کے اسلوب کو قرآن کتنے متنوع قسم کے مقاصد کے حصول کا ذریعہ بناتا ہے۔ زمخشری جگہ جگہ واضح کرتے ہیں۔ سورہ آل عمران کے اخیر میں "اولوا الالباب" کا ذکر آتا ہے جو ہر حال میں ذکر الٰہی میں مصروف رہتے ہیں اور تخلیق سموات وارض میں تفکر کرتے ہیں اور اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کائنات یونہی بے مقصد نہیں بنائی گئی۔ ان کی زبان سے قرآن کہتا ہے "ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار، ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين من انصار، ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار، ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد[117]۔ بندے کی اس پکار میں "ربنا" کی پیہم تکرار ہوتی ہے۔ اس تکرار کی بلاغت کے رموز کی پردہ کشائی زمخشری ان الفاظ میں کرتے ہیں۔ "وتكرير ربنا من باب الابتهال واعلام بما يوجب حسن الاجابة وحسن الاثابة من احتمال المشاق في دين الله والصبر على صعوبة تكاليفه وقطع لاطماع الكسالى المتمنين عليه وتسجيل على من لا يرى الثواب موصولا اليه بالعمل بالجهل والغباوة[118]۔"

ایک دوسرے موقع پر زمخشری بتاتے ہیں کہ قرآن میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنے معجزوں کا ذکر ان الفاظ میں فرماتے ہوئے نظر آتے ہیں "اني قد جئتكم بآية من ربكم اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله وابرئ الاكمه والابرص واحي الموتى باذن الله وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مومنين[119]۔" اور خلق طیر اور احیائے موتی کے معجزوں کے ساتھ "باذن اللہ" کے الفاظ کی تکرار کرتے ہیں۔ اس تکرار کی حکمت یہ ہے کہ یہ دو موقع ایسے ہیں کہ حضرت عیسیٰ کے افعال سے جاہلوں کو ان کی الوہیت کا توہم ہو سکتا ہے۔ اس لیے بار بار اس کو واضح کر دیا گیا کہ صرف اللہ کے حکم سے ایسا ہوتا ہے نہ اس وجہ سے کہ مسیح میں الوہیت پائی جاتی ہے[120]۔

سورہ مریم کے اخیری حصے میں آخرت کے ایک منظر کی تصویر کشی کرتے ہوئے قرآن ان مشرکین کی ہفوات کے تباہ کن اثرات کو واضح کرتا ہے جو خدا کے لیے اولاد کے قائل ہیں "یوم نحشر المتقین

---

[116] الکشاف ۲: ۲۹۳
[117] سورہ آل عمران: ۱۹۴
[118] الکشاف ۱: ۳۵۲
[119] سورہ آل عمران: ۴۹
[120] الکشاف ۱: ۲۷۹، ۲۸۰

الی الرحمٰن وفدًا، ونسوق المجرمین الی جہنم وردًا. لا یملکون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمٰن عہدًا، وقالوا اتخذ الرحمٰن ولدًا، لقد جئتم شیئًا ادًّا. تکاد السمٰوٰت یتفطرن منہ وتنشق الارض وتخر الجبال ہدًّا ان دعوا للرحمٰن ولدًا، وما ینبغی للرحمٰن ان یتخذ ولدًا، ان کل من فی السمٰوٰت والارض الا اٰتی الرحمٰن عبدًا، لقد احصٰہم وعدہم عدًّا، وکلہم اٰتیہ یوم القیامة فردًا. ان الذین اٰمنوا وعملوا الصالحات سیجعل لہم الرحمٰن ودًّا[121]. ان آیات میں "رحمٰن" کا لفظ بار بار لایا گیا ہے اس تکرار کی کیا معنویت ہے؟ زمخشری بتاتے ہیں "وفی اختصاص الرحمٰن وتکریرہ مرات من الفائدة انہ ہو الرحمٰن وحدہ لا یستحق ہذا الاسم غیرہ من قبل ان اصول النعم وفروعہا منہ: خلق العالمین، وخلق لہم جمیع ما معہم، کما قال بعضہم: فلینکشف عن بصرک غطاؤہ، فانت وجمیع ما عندک عطاؤہ. فمن اضاف الیہ ولدًا فقد جعلہ کبعض خلقہ واخرجہ بذلک عن استحقاق اسم الرحمٰن[122]"

التفات

متکلم کا غائب سے مخاطب کی طرف یا مخاطب سے غائب کی طرف یا غائب سے متکلم کی طرف متوجہ ہو جانا التفات کہلاتا ہے[123]. مثلاً قرآن میں آتا ہے "حتی اذا کنتم فی الفلک وجرین بہم بریح طیبة"[124]، اس میں مخاطب سے غائب کی طرف التفات ہے۔ التفات بلاغت کے اعلیٰ مراتب میں شمار کیا جاتا ہے اور عربی کا نہایت پسندیدہ اسلوب سمجھا جاتا ہے۔ زمخشری نے امرؤ القیس کے تین اشعار نقل کیے ہیں جن میں سے ہر شعر میں ایک التفات پایا گیا ہے۔

تطاول لیلک بالاثمد — ونام الخلیّ ولم ترقد
وبات وباتت لہ لیلة — کلیلة ذی العائر الارمد
وذلک من نبإ جاءنی — وخبّرتہ عن ابی الاسود[125]

التفات کو حسن قبول حاصل ہونے کی وجہ زمخشری کے نزدیک یہ ہے کہ اگر شروع سے آخر تک کلام ایک ہی اسلوب پر چلا جائے تو یکسانیت انسان کی تلون پسند فطرت پر بوجھ بننے لگتی ہے۔ اسکے برخلاف اگر اسلوب بیان تبدیل ہوتا ہے تو ذوق سماعت خوبی انداز بیان سے

---

[121] سورہ مریم ٨٥-٩٦ — ١٢١-١٢٢ [illegible]
[122] الکشاف ٢: ٣٥
[123] مختصر المعانی ص ١٢١؛ المطول [illegible]
[124] سورہ یونس: ٢٢
[125] الکشاف ١: ١١

لفت پیدا ہوکر بات کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے۔[۱۲۶] سورۂ فاتحہ میں "ایاک نعبد وایاک نستعین"[۱۲۷] میں غیبت سے حضور کی طرف التفات ہے۔ یہاں اس التفات میں کیا معنویت پائی جاتی ہے زمخشری بتاتے ہیں " انه لما ذكر الحقيقة بالحمد واجرى عليه تلك الصفات العظام تعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن حقيق بالثناء وغاية الخضوع والاستعانة في المهمات نخوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات فقيل اياك يامن هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة لا نعبد غيرك ولا نستعينه ليكون الخطاب ادل على ان العباد له لذلك التميز الذى لا تحق العبادة الا به"[۱۲۸] ایک دوسری جگہ " ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما"[۱۲۹] میں "الرسول" کہہ کر مخاطب سے غائب کی طرف التفات کیا گیا ہے جس کا مقصد زمخشری کے نزدیک یہ ہے کہ اس طرح باری تعالیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عالی مرتبی کا اظہار کرنا چاہتا ہے اور یہ بتانا چاہتا ہے کہ جس ہستی کا نام رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام ہے اس کی کسی کے لیے طلب مغفرت ایک بہت بڑی بات ہے اور اللہ کی نظر ایک خاص قدر و منزلت رکھتی ہے۔[۱۳۰]

سورۂ طٰہٰ میں بھی اسی طرح کا ایک موقع آتا ہے " الذى جعل لكم الارض مهدا وسلك لكم فيها سبلا وانزل من السماء ماء فاخرجنا به ازواجا من نبات شتى"[۱۳۱] جس میں غائب سے متکلم کی طرف التفات کیا گیا ہے " لما ذكرت من الافتنان والايذان بانه مطاع تنقاد الاشياء المختلفة لامره، وتذعن الاجناس المتفاوتة لمشيئته، لا يمتنع شيء على ارادته. ومثله قوله تعالى ' وهو الذى انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شيء' ' الم تر ان الله انزل من السماء ماء فاخرجنا به ثمرات مختلفا الوانها' ' امن خلق السموت والارض وانزل لكم من السماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجة' ؛ وفيه تخصيص ايضا بانا نحن نقدر على مثل هذا، ولا يدخل تحت قدرة احد"[۱۳۲] اور دوسری ہوئی مثال " حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة"[۱۳۳] کے تحت زمخشری لکھتے ہیں " فان قلت ما فائدة صرف الكلام عن الخطاب الى الغيبة؟ قلت: المبالغة كانه يذكر لغيرهم حالهم ليعجبهم منها ويستدعى منهم الانكار

---

[۱۲۶] الکشاف ۱: ۱۲
[۱۲۷] سورۂ فاتحہ: ۴
[۱۲۸] الکشاف ۱: ۱۲
[۱۲۹] سورۂ نساء: ۶۴
[۱۳۰] الکشاف ۱: ۴۸۰
[۱۳۱] سورۂ طٰہٰ: ۵۳
[۱۳۲] الکشاف ۳: ۶۵
[۱۳۳] سورۂ یونس: ۲۲

والتقبیح[۱۳۴]:

استدراج

خیالات کا بدل دینا سب سے دشوار کام ہے اور مذہبی عقائد کا بدلنا دشوار ترین۔ بات کو اس طرح پیش کرنا کہ مخاطب کے دل میں اترتی چلی جائے اور وہ ذہنی طور پر اپنے عقائد پر نظر ثانی کرنے پر آمادہ ہو جائے سب سے مشکل فن ہے۔ مخاطب کے ذہن کو سوچنے پر مجبور کرنا اور اسکے جذبات کو اس لطیف طریقے سے چھیڑنا کہ وہ بات مانے بغیر چارہ نہ رہے بلاغت کے امتحان کا بڑا سخت موقع ہے۔ اپنے دلائل کو شیریں زبان میں ہمدردانہ طرز سے اس طرح پیش کرنا کہ مخاطب ایک بات سن لینے کے بعد اس کے نتیجے میں دوسری بات سننے پر آمادہ ہو جائے اور اس کا ذہن استدلال کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے کی طرف اتنی لطافت اور خوبصورتی سے منتقل ہوتا رہے کہ خود اسے خبر نہ ہو اور وہ بات کہنے والے کا ذہنی اور جذباتی طور پر ہمنوا ہو جائے حتی کہ کلام بالقصد عروج پر آ جائے اور مخاطب کو جس ذہنی منزل پر پہنچانا مقصود ہے وہاں وہ پہنچ جائے۔ مخاطب کی نفسیات کا گہرا علم اور زبان و بیان کی پوری مہارت چاہتا ہے۔ اس اسلوب کو فن بلاغت کی زبان میں استدراج یا تدرّج[۱۳۵] کہتے ہیں۔ قرآن میں متعدد ایسے مواقع ہیں جہاں اس اسلوب سے کام لیا گیا ہے۔ زمخشری نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ قرآنی نظم اس اسلوب کی جو لطافتیں اور نزاکتیں اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے ان کی نشاندہی کی جائے گی۔ قرآن ایسے مواقع پر متکلم و مخاطب کی نفسیاتی کیفیات اور ان کے باہمی فرق مراتب کا کتنا خیال رکھتا ہے اور اس اسلوب کو کتنے بلیغ طریقے سے استعمال کرتا ہے ذیل میں اسکی بعض مثالیں درج کی جاتی ہیں:۔

پہلی مثال ایک باپ اور بیٹے کے مکالے کی ہے۔ باپ بت پرست ہے۔ بیٹا نبوت کے منصب جلیل پر فائز ہے۔ بیٹے کی طرف سے باپ کو دعوت حق دی جاتی ہے۔ قرآن اس نازک موقع کی تصویر کشی ان الفاظ میں کرتا ہے: "واذکر فی الکتاب ابراھیم انہ کان صدیقا نبیا. اذ قال لابیہ یابت لم تعبد مالا یسمع ولا یبصر ولا یغنی عنک شیئا، یا ابت انی قد جاءنی من العلم مالم یاتک فاتبعنی اھدک صراطا سویا، یا بت لا تعبد الشیطن ان الشیطن کان للرحمن عصیا، یا ابت انی اخاف ان یمسک عذاب من الرحمن فتکون للشیطن ولیا. قال اراغب انت عن الھتی یا ابرھیم لئن لم تنتہ لارجمنک واھجرنی ملیا. قال سلم علیک سا ستغفر لک ربی انہ کان بی حفیا، واعتزلکم وما تدعون من دون اللہ وادعو ربی عسی ان

[۱۳۴] الکشاف ۲: ۲۶۶

[۱۳۵] تفصیل کے لیے دیکھیے الطراز ۲: ۲۸۱ تا بعد ہا

الا۱۹ا کون بیں عادربی شقیا۔[۱۳۶] زمخشری کہتے ہیں کہ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ باپ کو نصیحت کرتے وقت اور اسے اس بھاری غلطی سے روکنے کے لیے جو سراسر خلاف عقل ہے جس کے ارتکاب کا مطلب اسکے علاوہ اور کچھ نہیں کہ کرنے والا صحیح اور غلط میں سرے سے کوئی امتیاز نہیں کرپاتا اور جو اتنی بڑی نادانی اور کم سمجھی کی بات ہے جس سے بڑھ کر تصور نہیں کی جاسکتی۔ کتنا عمدہ پیرایہ بیان اختیار کیا گیا ہے اور طرز خطاب میں کتنی تدریج اور ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے جس میں حسن خلق، لطف وکرم، نرمی، ادب، فرق مراتب، محبت اور بھلمناہٹ کا دامن کہیں ہاتھ سے چھوٹنے نہیں پاتا۔ حضرت ابراہیم بیٹے تو یاابت لم تعبد مالا یسمع ولا یبصر ولا یغنی عنک شیئا" کہہ کر باپ سے اس غلط روی کی وجہ اس انداز میں دریافت کرتے ہیں جس سے اسکے سوئے ہوئے احساس میں بیداری کی خلش پیدا ہوجائے۔ عبادت کی حقیقت تعظیم کی انتہا ہے۔ یہ اسکا حق ہوسکتا ہے جو نعمتوں کی بخشش انتہا درجہ کی کرسکتا ہو۔ معبود اگر مخلوق ہے چاہے زندہ، صاحب فہم سننے اور دیکھنے والا ہی کیوں نہ ہو اور ظاہری طور پر نفع ونقصان بھی پہونچا سکتا ہو تب بھی یہ نافہمی ہوگی کہ اسے عبادت کا مستحق سمجھا جائے چہ جائیکہ کوئی شخص کسی ایسی چیز کی عبادت کرنے لگے جو جماد محض ہے جس میں نہ حس ہے نہ شعور، جو اپنے عبادت گذار کی ثنا خوانی سن نہ سکے، خشوع وخضوع دیکھ نہ سکے اور نہ اس کے کسی کام آسکے۔ بلا کو دور نہ کرسکے اور حاجت روائی کی قدرت نہ رکھے۔ شرک کرنے والا کتنی نافہمی کا ثبوت دیتا ہے اور کتنی غلط راہ پر چلا جارہا ہے، اس جملہ سے احساس جاگ جاتا ہے۔ اسکے بعد کلام کا دوسرا مرحلہ آتا ہے، دعوت حق پھر دی جاتی ہے اسی نرمی اور شفقت سے۔ اتنی بڑی غلطی کا شکار ہونے کے باوجود باپ کو جاہل ونادان نہیں کہا جاتا اور نہ اپنے لیے کسی علم وفضل کا ادعا کیا جاتا ہے بلکہ نہایت انکسار سے یہ بات کہی جاتی ہے کہ میرے پاس قدرے قلیل ایسا علم ہے جو آپ کے پاس نہیں اور وہ علم ہے سیدھے راستے کا، اس لیے آپ دل پر میل نہ لائیے اور ایسا نہ سمجھیے کہ میں اور آپ دونوں راہرو ہیں مجھے اس راستے سے واقفیت ہے آپ کو نہیں اس لیے آپ میری بات مانیے تاکہ میں آپ کو غلط روی سے محفوظ رکھ سکوں۔ سلسلہ کلام اور آگے بڑھتا ہے اور تیسرا قدم اٹھاتے ہوئے پھر غلط روی سے باز رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ حضرت ابراہیمؑ بتاتے ہیں کہ شیطان اس رب رحمان کا نافرمان ہے جو ان ساری نعمتوں کا داتا ہے جو آپ کے پاس ہیں، یہ شیطان آپکا دشمن ہے اور آپ کے ساتھ کل انواع ابتلائی کا۔ اسی نے آپ کو اس غلط کام پر آمادہ کیا ہے۔ وہ آپکو ذلت ورسوائی کا خواہاں ہے"

---

[۱۳۶] سورہ مریم : ۴۸

اور آپ کے درپے ہلاکت ہے اب کیوں اس کی بات ان کر غلط کام پر آمادہ ہوتے ہیں اور اس طرح گویا اس کی عبادت کرتے ہیں۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں حضرت ابراہیم شیطان کی انسان دشمنی کا نہیں بلکہ اسکی اس نافرمانی کا ذکر کرتے ہیں جو اس نے اس ذات کے ساتھ برتی جو رحمان ہے۔ کیوں کہ آپ کی نظر میں سب سے زیادہ اہمیت شیطان کی اس سرتابی کو حاصل تھی جو ذات رحمان کے مقابلے میں برتی گئی۔ اب دعوت حق کے سارے مرحلے، سوائے ایک کے، طے ہو چکے ہیں اور کلام کا نقطۂ عروج آرہا ہے۔ صرف ایک بات کہہ کر بات پوری کردی جاتی ہے۔ اس غلط روی کا انجام کتنا برا ہے اور اس کا وبال کتنا بڑا ہے اس کی وضاحت 'یا ابت انی اخاف ان یمسک عذاب من الرحمٰن فتکون للشیطان ولیا' کہہ کر کردی جاتی ہے۔

یہ بات کہتے وقت بھی حسن ادب کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوٹنے پاتا۔ حضرت ابراہیم یہ نہیں کہتے کہ آپ پر یہ عذاب آنے والا ہے بلکہ 'اخاف ان یمسک عذاب' کہتے ہیں یعنی میں ڈرتا ہوں کہ کہیں کسی عذاب کی لپیٹ میں آپ نہ آجائیں۔ عذاب کو نکرہ لاکر اس کے لیے 'مسّ' کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے پھر اسکے ساتھ 'رحمٰن' کا لفظ لایا جاتا ہے اور شیطان کے جلیس رفیق ہونے اور اسکے پیروؤں کی فہرست میں داخل ہونے کو عذاب سے بھی بڑھ کر بتایا جاتا ہے۔ یہ بھی دیکھنے کی بات ہے کہ حضرت ابراہیم کی طرف سے ہر بار خطاب 'یا ابت' کے الفاظ سے ہوتا ہے جو انتہائی بے تکلفی اور محبت کو ظاہر کرتا ہے اور اس طرح بار بار محبت و مودت کے اس تعلق کو سامنے لایا جاتا ہے جو دونوں گفتگو کرنے والوں کے درمیان ہے اور جس سے ظاہر ہو کہ یہ تعلق بیٹے کو مجبور کر رہا ہے کہ باپ کو اس غلط روی کے برے انجام سے بچائے۔ عرصہ دراز کے جڑے پکڑے ہوئے تصورات و عقائد کے خلاف بیٹے کی بغاوت دیکھ کر باپ حیرت زدہ رہ جاتا ہے آبائی دین سے یہ انحراف باپ کے لیے ناقابل برداشت ہے۔ اب گفتگو کا رنگ بالکل بدل جاتا ہے باپ پکار اٹھتا ہے 'اراغب انت عن الھتی یا ابراھیم' زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں 'راغب' خبر کو مبتدا پر مقدم کردیا گیا ہے اور استفہام کا طرز اختیار کیا گیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ باپ کے لیے اس سے زیادہ پریشان کن، حیرت خیز اور دہشت زدگی کی بات اور کوئی نہیں ہو سکتی کہ اس کا اپنا بیٹا اپنے ہی باپ کے دیوتاؤں سے، اپنے آبائی دین سے پھرا جاتا ہے 'راغب' کی تقدیم سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ باپ کے نزدیک دیوتاؤں سے روگردانی کے لیے کوئی وجہ جواز ہی نہیں باپ دادا کے طریقے سے روگردانی نے محبت و شفقت کے اس تعلق کو نگاہوں سے محجوب کردیا جو بیٹے کے سامنے باپ کو دعوت حق دیتے ہوئے مسلسل رہا تھا۔ اب باپ کی طرف سے حضرت ابراہیم کو خطاب 'بیٹا' کہہ کر نہیں ہوتا بلکہ صرف 'ابراہیم' کہہ کر گویا متکلم و مخاطب دونوں

میں کوئی رشتہ اور تعلق ہی نہیں۔ پورا جملہ نفسیاتی کیفیات کا آئینہ دار اور بلاغت کی جملہ لطافتوں کا خزینہ دار ہے۔ موقف کی کمزوری اور دلائل سے تہی دامنی جوش غضب کو مشتعل کر دیتی ہے۔ باپ دھمکی دیتا ہے کہ باز نہ آیا تو پتھر مار مار کر ہلاک کر دوں گا۔ بیزاری کی انتہا ہے کہ نظروں سے دور ہو جانے کا حکم دے دیتا ہے۔ بیٹا اب جو کچھ کہتا ہے اس میں باوجود حق کو ٹھکرا دینے کے باپ کا احترام۔ رسالت کے فرائض کی انجام دہی، باپ کے انکار قبول حق کا رنج و اضطراب، رسول کے کردار کی مضبوطی، حق سے وفاداری کے جذبے کی تمام تعلقات اور رشتہ داریوں پر بالادستی، غلط آبائی مذہب اور رسم و رواج کے بندھنوں اور انسانی فکر کے خود تراشیدہ بتوں سے بیزاری سب کچھ صاف جھلکتا نظر آتا ہے[۱۳۷]۔ اس طرح زمخشری اس مکالمے کی ایک ایک خوبی کو اجاگر کرتے ہیں اور باپ بیٹے اور رسول کی نفسیاتی کیفیات پیش کرنے اور حق کی طرف دعوت دینے میں جس بلاغت و تدریج سے کام لیا گیا ہے اسے واضح کرنے کی پوری کوشش کرتے ہیں۔

دوسرا موقع وہ ہے جب فرعون دعوت حق کو ٹھکرا کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قتل پر کمر باندھ لیتا ہے۔ اس وقت آل فرعون میں سے ایک شخص جو خفیہ طور پر ایمان لے آیا ہے فرعون اور اس کے رفیقوں کو اس ارادہ بد سے باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس واقعے کا ذکر قرآن ان الفاظ میں کرتا ہے: 'وقال رجل مؤمن من آل فرعون یکتم ایمانه اتقتلون رجلا ان یقول ربی الله وقد جاءکم بالبینٰت من ربکم وان یك کاذبا فعلیه کذبه وان یك صادقا یصبکم بعض الذی یعدکم ان الله لا یهدی من هو مسرف کذاب[۱۳۸]'۔

'اتقتلون رجلا... من ربکم' کی تشریح کرتے ہوئے زمخشری لکھتے ہیں "وهذا انکار منه عظیم وتبکیت شدید، کانه قال اترتکبون الفعلة الشنعاء التی هی قتل نفس محرمة وما لکم علة قط فی ارتکابها الا کلمة الحق التی نطق بها وهی قوله 'ربی الله' مع انه لم یحضر لتصحیح قوله ببینة واحدة ولکن ببینات عدة من عند من نسب الیه الربوبیة وهو ربکم لا ربه وحده، وهو استدراج لهم الی الاعتراف به ولیلین بذلك جماحهم ویکسر من سورة تقریرهم[۱۳۹]" یعنی اس مرد مومن کی بات اس طرح شروع ہوئی کہ "کیا غضب کرتے ہو، یہ کیا اندھیر ہے ایک انسانی جان لینے پر کمر باندھ رکھی ہے۔ آخر اس کی خطا کیا ہے، صرف یہی نا کہ اس نے ایک سچی بات کہہ دی ہے

---

۱۳۷ الکشاف ۳: ۴۱۳ - ۱۴ ۱۳۸ سورہ مومن: ۲۸ ۱۳۹ الکشاف ۴: ۱۲۶

کہ اللہ ہی میرا پروردگار ہے۔ اور پھر بات بھی یونہی نہیں کہہ دی گئی۔ ایک نہیں کتنی ہی روشن دلیلیں اور واضح نشانیاں اس بات پر اس ہستی کی طرف سے قائم کر دی گئی ہیں جسے وہ شخص اپنا پروردگار بتاتا ہے۔ اور آخر وہ ہستی صرف اسی شخص کی پالنہار تو نہیں تمہاری بھی ہے"۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ اس طرح نہایت لطیف طریقے سے اپنی بات کو وہاں تک لے آتا ہے جہاں حضرت موسیٰ کے مخالفین کے غیظ و غضب کی آگ کچھ دھیمی پڑ جائے اور وہ نفسیاتی طور پر کسی نہ کسی حد تک بات سننے پر آمادہ ہو جائیں۔ چنانچہ اب وہ مرد مومن اگلی بات کہتا ہے اور دو ٹوک طریقے سے یہ بات سامنے رکھ دیتا ہے کہ دیکھو صورت حال ایسی ہے کہ دو کے علاوہ تیسری بات ممکن ہی نہیں۔ یہ شخص جو نبوت کا دعویٰ کر رہا ہے اور پروردگار عالم کی طرف دعوت دے رہا ہے اور نہ ماننے کی صورت میں اس کے برے انجام سے آگاہ کر رہا ہے کاذب ہے یا صادق۔ اگر کاذب ہی ہے تو کذب کے وبال میں گرفتار ہو گا، لیکن اگر سچا ہے تو جس عذاب سے تمہیں ڈراتا ہے اس کا کچھ نہ کچھ حصہ تم پر نازل ہو کر رہے گا۔ اس جگہ زمخشری 'یصبکم بعض الذی یعدکم' کی بلاغت کو واضح کرنے کے لیے ایک سوال اٹھاتے ہیں۔ اس مرد مومن نے یہ کیوں کہا کہ اس کا "کچھ نہ کچھ حصہ" تم پر پڑ کر رہے گا حالانکہ یہ مرد مومن اس بات پر یقین رکھتا تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پیغمبر صادق ہیں اور جس عذاب کی دھمکی دے رہے ہیں اس کا کوئی ایک حصہ نہیں بلکہ تمام و کمال ان منکرین پر نازل ہو کر رہے گا۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس بات کو نہ بھولنا چاہیے کہ اس مرد مومن کی گفتگو انتہائی نامساعد حالات میں ان لوگوں سے ہو رہی ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خون کے پیاسے ہیں۔ اس صورت حال میں اس شخص کی سب سے بڑی کوشش یہ ہے کہ انھیں کسی طرح اس بات پر آمادہ کر دے کہ وہ انصاف سے کام لیں، اور اسکے لیے ضروری ہے کہ بات اس انداز سے کی جائے جس سے یہ معلوم ہو کہ کہنے والا حضرت موسیٰ علیہ السلام کا طرفدار نہیں بلکہ غیر جانبدار اور خود بھی انصاف پسند ہے تاکہ اسکی بات قبول کرنے پر لوگ آمادہ ہو سکیں۔ چنانچہ اس نے صرف اتنی اور ایسی بات کہی جو ان مخالفین کے نزدیک قابل قبول ہو سکے اور وہ یہ کہ اگر یہ شخص جھوٹا ہے تو ضرور اس جھوٹ کی سزا پائے گا لیکن اگر سچا ہوا تو پھر یہ بھی یقینی بات ہے کہ جس آفت سے تمہیں ڈرا رہا ہے اس کا کوئی نہ کوئی حصہ تمہارے اوپر نازل ہو کر رہے گا۔ اور یہ بات ایسی ہے جسے ایک غیر جانبدار کی بات سمجھ کر از کم سن تو لیا جائے گا کیوں کہ یہ تو ظاہر ہے کہ اس مرد مومن نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو سچا فرض کر کے یہ بات کہی ہو تو آپ سے آپ لازم آ گیا کہ پھر آپ کی ساری ہی باتیں سچی ہوں گی نہ کہ صرف چند۔ انداز بیان البتہ ایسا اختیار کیا گیا کہ سننے والے کو یہ خیال ہو کہ یہ شخص جانبدار تو کیا ہوتا یہ تو جو بات مفروضہ کے طور پر پیش کر رہا ہے اسکی پیچ کرنے کے بجائے اس کا پورا حق بھی ما

سے حوالے نہیں کر رہا ہے۔ کاذب ہونے کے مفروضے کو پہلے اور صادق ہونے کے مفروضے کو بعد میں پیش کرنا بھی اس مقصد کے حصول کو زیادہ متوقع بنانے کے لیے ہی تھا، اور آخر میں 'ان اللہ لایھدی من ھو مسرف کذاب' بھی اسی لیے لایا گیا[۱۴۰]

مجاز

ارتقا

الفاظ جب اپنے معنی موضوع لہ کے لیے استعمال ہوتے ہیں تو کہا جاتا ہے یہ استعمال حقیقی ہے۔ لیکن بعض اوقات معنی موضوع لہ کے علاوہ دوسرے معنی مراد ہوتے ہیں اور عبارت میں اس کا قرینہ بھی ہوتا ہے کہ لفظ کا استعمال اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہو رہا ہے، اسوقت کہا جاتا ہے کہ یہ استعمال مجازی ہے[۱۴۱]۔ 'حقیقت' اور 'مجاز' ان دو الفاظ کا استعمال ان معنی میں کافی بعد کی چیز ہے۔ صحابہؓ، تابعینؒ، متقدمین فقہا اور قدما ائمہ لغت مثلاً خلیل و سیبویہ کے یہاں 'مجاز' کے لفظ کا استعمال نہیں ملتا۔ جہاں تک معلوم ہو سکا ہے اس لفظ کے استعمال کی شروعات معتزلہ اور متکلمین کے دور سے ہوتی ہے۔ 'مجاز القرآن' کے عنوان سے سب سے پہلی کتاب جو ملتی ہے وہ ابو عبیدہ معمر بن المثنی (م ۲۰۹ھ) کی تصنیف ہے۔ اس کتاب کے نام سے اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید لفظ مجاز مذکورہ بالا معنی میں استعمال ہوا ہے لیکن جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا یہ محض قرآن مجید کے الفاظ کی شرح و تفسیر ہے۔ جاحظ (م ۲۵۵ھ) غالباً وہ پہلا شخص ہے جس نے 'مجاز' کے لفظ کو 'حقیقت' کے مقابل کے طور پر استعمال کیا۔ لیکن جاحظ کے یہاں 'مجاز' کے نظریے کی وہ تہذیب و ترتیب اور تشریح و تفصیل نہیں ملتی کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ اس نے مجاز کو علم بیان کی ایک شاخ کے طور پر مدون کیا۔ یہ بات جاحظ کے بعد اس کے شاگرد 'جاحظ اہل سنت' ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ) کے یہاں ملتی ہے۔ ابن قتیبہ کی 'تاویل مشکل القرآن' میں متعدد جگہ مجاز اور اس کی مختلف انواع پر گفتگو ملتی ہے۔ یہ زمانہ علم الکلام کا وہ دور ہے جب ابو الہذیل العلاف (م ۲۳۵ھ) اور ابو علی الجبائی (م ۳۰۳ھ) وغیرہ ائمہ اعتزال کلامی مسائل پر بڑے زور و شور سے بحث کر رہے تھے۔ معتزلہ کو الفاظ کے مجازی استعمال سے بہت دلچسپی تھی جس کی وجہ غالباً یہ رہی ہے کہ قرآن میں بے شمار

---

[۱۴۰] الکشاف ۴: ۱۲۶-۱۲۷

[۱۴۱] مختصر المعانی ص ۴۱۲ فما بعدہا؛ مفصل بحث کے لیے دیکھیے: الطراز ۱: ۴۳ فما بعدہا؛ البیان العربی ص ۲۷۰ فما بعدہا۔

مقامات خصوصاً وہ جو صفات الٰہی وغیرہ سے متعلق ہیں، ایسے ہیں کہ اگر ان کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں تو اعتزال کی بیخ ذہن سے اکھڑ جائے۔ لیکن دوسری طرف اہل سنت کے متکلمین مجازات پر توجہ دینے کے لیے یوں مجبور تھے کہ قرآن ہی میں ایسے مقامات بھی کچھ کم نہیں کہ جن کے اگر حقیقی معنے مراد لیے جائیں تو بات لغو ولایعنی ہو کر رہ جائے۔ معلوم ہوتا ہے ابن قتیبہ کے زمانے میں یہ بحث کافی اہمیت اختیار کر چکی تھی کہ قرآن میں الفاظ کا مجازی استعمال ملتا ہے یا نہیں۔ بعض لوگ سرے سے اسکے منکر تھے اور بعض ان لوگوں کے برخلاف اس کی تائید میں انتہائی موقف اختیار کیے ہوئے تھے۔ ابن قتیبہ نے بتایا کہ مجاز نہ صرف عربی زبان کا بلکہ ہر زبان کا اہم اور ضروری اسلوب ہے جس کے بغیر چارہ کار نہیں۔ اس نے ان لوگوں پر سخت تنقید کی جو کہتے تھے کہ قرآن میں مجاز کا استعمال نہیں ہوا۔[۲۳۱] ابن قتیبہ کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے مجاز کو علم بیان کے ایک اہم حصے کی حیثیت سے ترقی دی اور اپنے بعد میں آنے والوں، مثلاً ابن المعتز (م ۲۹۶ھ)، شریف الرضی (م ۴۰۶ھ) اور جرجانی (م ۴۷۱ھ) وغیرہ، کے لیے بحیثیت فن کے اسکی تدوین کی راہ ہموار کردی۔

ابن قتیبہ کے بعد بہت سے لغوی، نحوی اور کلامی پیدا ہوئے مثلاً مازنی (م ۲۴۹ھ)، ثعلب (م ۲۹۱ھ)، زجاج (م ۳۱۱ھ)، فراء (م ۲۰۷ھ)، ابن الانباری (م ۳۲۸ھ)، سجستانی (م ۳۳۰ھ)، مبرّد (م ۲۸۵ھ)، ابن خالویہ (م ۳۷۰ھ)، زبیدی (م ۳۷۹ھ)، سیرافی (م ۳۶۸ھ)، ابوعلی الفارسی (م ۳۷۷ھ)، رمانی (م ۳۸۴ھ) تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں، لیکن کسی نے قرآنی مجازات پر کوئی مستقل تصنیف نہیں چھوڑی۔ پانچویں صدی ہجری میں شریف الرضی (م ۴۰۶ھ) نے مجازات القرآن پر ایک نہایت بلند پایہ کتاب تصنیف کی۔ اسی صدی میں عبد القاہر الجرجانی (م ۴۷۱ھ) نے 'اسرار البلاغۃ' اور 'دلائل الاعجاز' میں مجاز پر بڑی بلند پایہ اور سیر حاصل بحثیں کیں اور مجاز کو بلاغت کا ایک نہایت اہم باب بنا دیا۔

زمخشری اور مجاز

زمخشری بھی مجاز کی اہمیت کو پورے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور اسے اس کا مناسب مقام دیتے ہیں۔ اپنی تفسیر میں انہوں نے مجاز سے بڑے معرکے کے کام کیے ہیں۔ زمخشری الفاظ کے مجازی معنی اور استعمال کی بڑی گہری بصیرت اور اس کا بڑا اچھا ذوق رکھتے ہیں۔ انھیں مجاز سے اتنی دلچسپی ہے کہ وہ مجازی استعمالات کی واقفیت اور اسمیں مہارت کو بلاغت میں دستگاہ کی اولیں شرط قرار دیتے ہیں۔ ان کی کتاب 'اساس البلاغۃ' الفاظ کے

---

[۲۳۱] دیکھیے تاویل مشکل القرآن ص ۹۹، ۱۰۰

مجازی معنی اور استعمالات سے پُر ہے۔ یہ اندازہ لگانا غالباً غلط نہ ہوگا کہ ادبی ذوق کے علاوہ اس غیر معمولی دلچسپی کے پس منظر میں اعتزال کے تاویلی رجحانات بھی کچھ نہ کچھ ضرور رہے ہیں۔ اس نظریے کو اس حقیقت سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ جیسا بتایا گیا زمخشری ظاہر قرآن کی معتزلی تاویل و تشریح کے لیے مجاز کو ایک مؤثر آلے کی حیثیت سے بڑے وسیع پیمانے پر استعمال کرتے ہیں۔ زمخشری نے مجاز سے اکثر و بیشتر اسی وقت کام لیا ہے جب ان کے معتزلی عقائد آیت کے ظاہری معنی سے مجروح ہوتے ہیں۔

مجاز کے ادبی محاسن

ایسے مواقع بہت کم ہیں جہاں زمخشری نے مجاز کی ادبی معنویت، اسکی اثر انگیزی اور اسکے حسن پر گفتگو کی ہے۔ اس طرح کا ایک موقع اس وقت آتا ہے جب منافقین کے بارے میں قرآن یہ کہتا ہے " اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين[۱۴۳] " یہ بات اعتزال کے اصولوں سے متصادم نہیں لیکن اس میں الفاظ کا مجازی استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ زمخشری کو مجاز کی معنویت اور حسن پر گفتگو کرنے کے لیے اچھا موقع مل جاتا ہے کہتے ہیں " فان قلت: كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لاصحابها؟ قلت: هو من الاسناد المجازى، وهو ان يسند الفعل الى شئ يتلبس بالذى هو فى الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترين. فان قلت: هل يصح ربح عبدك، وخسرت جاريتك، على الاسناد المجازى؟ قلت: نعم، اذا دلت الحال وكذ لك الشرط فى صحة 'رايت أسداً' وانت تريد المقدام، وان لم تقم حال دالة لم يصح. فان قلت: هب ان شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا فى معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة كأنَّ ثم مبايعة على الحقيقة؟ قلت: هذا من الصنعة البديعة التى تبلغ بالمجاز الذروة العليا، وهو ان تساق كلمة مساق المجاز ثم تقفى باشكال لها واخوات اذا تلاحقن لم تر كلاما احسن منه ديباجة واكثر ماءً ورونقا وهو المجاز المرشح وذلك نحو قول العرب فى البليد كأن اذنى قلبه خطلا، وان جعلوه كالحمار ثم رشحوا ذلك روما لتحقيق البلادة، فادعوا لقلبه اذنين وادعوا لهما الخطل ليمثلوا البلادة تمثيلا يلحقها ببلادة

---

[۱۴۳] سورہ بقرہ: ۱۶

الحمار مشاهدة معاينة ونحوه:

ولما رأيت النسر عزّ ابن دَايةٍ وعشش فی وكريه جاش له صدری

لما شبّه الشيب الشعر الفاحم بالغراب اتبعه ذكر التعشيس والوكر، ونحوه قول بعض فتاكم فی امه:

فما ام الردين وان ادلت بعالمة باخلاق الكرام

اذا الشيطان قصع فی قفاها تنفقناه بالحبل التوام

ای اذا دخل الشيطان فی قفاها استخرجناه من نافقائه بالحبل المثنى المحكم يريد اذا حردت واساءت الخلق اجتهدنا فی ازالة غضبها واماطة ما يسوء من خلقها. استعار التقصيع اولاً، ثم ضم اليه التنفق، ثم الحبل التوام، فكذلك لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله ويواخيه، وما يكمل ويتم بانضمامه اليه تمثيلا لخسارهم وتصويراً لحقيقته[۱۲۴]

مجاز کے استعمال کی عقلی توجیہ ہمیں سورہ بقرہ کی آیت "ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم وعلی ابصارهم غشاوة"[۱۲۵] کے تحت ملتی ہے جو زمخشری کے معتزلی فکر کے خلاف ہے پہلے تو بتاتے ہیں کہ یہاں ختم و تغشیہ حقیقی معنی میں نہیں مجازی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ پھر ختم و تغشیہ کی مختلف توجیہات کے ساتھ مجازی استعمال کی معقولیت پر بھی گفتگو کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ قطعی ممکن ہے کہ ختم کے فعل کی نسبت خدا کے لیے مجازی اور غیر خدا کے لیے حقیقی ہو۔ ایسا کیسے ممکن ہے اسکی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ فعل سے تعلق رکھنے والی مختلف چیزیں ہوا کرتی ہیں: فاعل، مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان اور مسبّب لہ۔ فاعل کی طرف جو فعل کو منسوب کیا جاتا ہے تو یہ تو حقیقی طور پر ہوتا ہے اور فاعل کے علاوہ ان دوسری چیزوں کی طرف بھی اس فعل کو منسوب کیا جا سکتا ہے اور کیا جاتا ہے مگر اس صورت میں یہ مجازی طور پر ہوتا ہے یہ اس وجہ سے کہ جہاں تک صرف فعل سے تعلق رکھنے کا معاملہ ہے اس میں فاعل اور ان چیزوں میں فی الجملہ ایک طرح کی ہمسری پائی جاتی ہے، چنانچہ مفعول بہ کی طرف نسبت کر کے عربی میں عيشة راضية، ماء دافق اور اسکے برعکس سیل مفعم بولتے ہیں۔ اسی طرح مصدر کی طرف نسبت کر کے شعر شاعر، ذیل، ذائل، زمان کی طرف نسبت کر کے نهاره صائم وليله قائم، مکان سے منسوب کر کے طریق سائر، نہر جار صلی المقام، سبب کے تعلق سے بنی الامیر المدینة و ناقة ضبوء بولتے ہیں۔ چنانچہ زیر بحث

---

[۱۲۴] الکشاف ۱: ۵۲ ر ۵۳

[۱۲۵] سورہ بقرہ: ۷

صورت میں بھی درحقیقت خاتم تو شیطان یا خود کافر ہوتا ہے، لیکن چوں کہ باری تعالیٰ ہی نے اسے یہ قوت وقدرت عطا فرمائی ہے اس لیے فعل کی نسبت اللہ کی طرف اسی طرح کر دی گئی ہے جیسے کہ فعل کی نسبت مُسبّب کی طرف کی جاتی ہے۔[146]

تمثیل

نگاہوں سے اوجھل چیز کو اس طرح پیش کرنا ہو کہ اسکی تصویر آنکھوں کے سامنے پھر جائے یا معنوی وجود رکھنے والی اشیاء نیز خیالات کو، اثر پذیر کرنے اور انھیں دل میں اتارنے کے لیے مادی اور محسوس پیکر میں پیش کرنا مقصود ہو تو تمثیل کا اسلوب اختیار کرتے ہیں۔ اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے تمثیل ہر زبان کا بڑا پسندیدہ اسلوب رہا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں "لمّا جاء بحقیقة صفتهم عقبها بضرب المثل زیادة فی الکشف وتتمیمًا للبیان، ولضرب العرب الامثال استحضار العلماء المثل والنظائر، شأن لیس بالخفی فی ابراز خبیئات المعانی ورفع الاستار عن الحقائق حتی تریك المتخیل فی صورة المحقق، والمتوهم فی معرض المتیقن، والغائب کأنه مشاهد، وفیه تبکیت للخصم الالدّ، وقمع لسورة الجامح الآبی، ولامر ما اکثر الله فی کتابه المبین وفی سائر کتبه امثاله، وفشت فی کلام رسول الله صلی الله علیه وسلم وکلام الانبیاء والحکماء، قال الله تعالیٰ: وتلك الامثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون، ومن سور الانجیل سورة الامثال"[147] تمثیل کی خصوصیات کو ایک دوسری جگہ ان الفاظ میں واضح کرتے ہیں " التمثیل مما یکشف المعانی ویوضحها لانه بمنزلة التصویر والتشکیل لها"[148] بتاتے ہیں کہ تمثیل کا اسلوب کیوں اختیار کیا جاتا ہے "ان التمثیل انما یصار الیه لما فیه من کشف المعنی ورفع الحجاب عن الغرض المطلوب وادناء المتوهم من المشاهد"[149] قرآن نے اس اسلوب کو کس طرح استعمال کیا ہے اور اسکے ذریعے اپنی باتوں میں کیا جادو بھر دیا ہے[150] زمخشری نے مختلف مقامات پر بیان کرنے کی کوشش کی ہے:-

---

[146] پوری بحث کے لیے دیکھیے الکشاف ۱: ۳۰۰-۳۰۲ [147] الکشاف ۱: ۵۴-۵۵
[148] الکشاف ۱: ۶۰ [149] الکشاف ۱: ۸۳

سورہ صافات میں آتا ہے' ولقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین. انهم لهم المنصورون. وان جندنا لهم الغالبون. فتول عنهم حتی حین. وابصرهم فسوف یبصرون. افبعذابنا یستعجلون. فاذا نزل بساحتهم فساء صباح المنذرین[۱۵۰]۔
زمخشری بتاتے ہیں کہ ان کفار پر نازل ہونے والے اس عذاب کی تمثیل، جس سے انھیں خبردار کیا گیا تاہم وہ انکار کی روش پر قائم رہے ایک ایسے لشکر سے دی گئی ہے جس کے اچانک حملے سے کسی قوم کو بعض اس کے دردمندوں نے آگاہ کیا لیکن اس قوم نے ان کی بات پر کان نہ دھرا اور نہ اپنے بچاؤ کا سامان کیا بلکہ خواب غفلت میں سوتے رہے۔ حتی کہ وہ لشکر اچانک ان کے گھروں میں گھس پڑا، غارت گری کی اور ان کو بیخ و بن سے اکھاڑ کر پھینک دیا۔ چونکہ چھاپا مارنے والوں کا طریقہ علی الصباح چھاپہ مارنے کا تھا جب لوگ خواب شیریں کے مزے لے رہے ہوتے تھے اس لیے اس کا نام صباح پڑ گیا چاہے چھاپہ کسی دوسرے وقت ہی کیوں نہ مارا گیا ہو۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس آیت کی اثر انگیزی کا راز تمثیل کے اسلوب میں پنہاں ہے " وما فصحت هذه الآیة ولا کانت لها الروعة تحس بها ویروقك موردها علی نفسك وطبعك الا لمجیئها علی طریقة التمثیل[۱۵۱]"

منافقین کی زندگی میں جو عدم اعتماد، بے یقینی اور قلق و اضطراب ہوتا ہے اسے نگاہوں کے سامنے متمثل کرنے کے لیے قرآن نے دو تمثیلیں پیش کی ہیں۔ کہا گیا ہے' مثلهم کمثل الذی استوقد نارًا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وترکهم فی ظلمات لا یبصرون. صم بکم عمی فهم لا یرجعون. او کصیب من السماء فیه ظلمات ورعد وبرق، یجعلون اصابعهم فی اذانهم من الصواعق حذر الموت والله محیط بالکافرین، یکاد البرق یخطف ابصارهم کلما اضاء لهم مشوا فیه واذا اظلم علیهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله علی کل شیء قدیر[۱۵۲]؛ ان تمثیلوں پر گفتگو کرتے ہوئے زمخشری اسلوب تمثیل پر تفصیلی فنی بحث کرتے ہیں۔ کہتے ہیں" فان قلت: قد شبه المنافق فی التمثیل الاول بالمستوقد نارا، واظهاره الایمان بالاضاءة، وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار، فماذا شبه فی التمثیل الثانی بالصیب و بالظلمات وبالرعد وبالبرق وبالصواعق قلت: تعالی

---

[۱۵۰] سورہ صافات: ۱۷۱ – ۱۷۷
[۱۵۱] الکشاف ۳: ۵۲
[۱۵۲] سورہ بقرۃ: ۱۷ – ۲۰

ان يقول شبه دين الاسلام بالصيب، لأن القلوب تحيا به حياة الارض بالمطر وما يتعلق به من شبه الكفار بالظلمات، وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق، وما يصيب الكفرة من الافزاع والبلايا والفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق والمعنى اوكمثل ذوى صيب، والمراد كمثل قوم اخذتهم السماء على هذه الصفة فلقوا منها مالقوا. فان قلت هذا تشبيه اشياء باشياء فاين ذكر المشبهات وهلا صرح به كما فى قوله "وما يستوى الاعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصلحت ولا المسئ" ، وفى قول امرئ القيس:

كَأَنَّ قلوبَ الطير رطبا ويابسا   لَدَى وَكْرِها العُنَّابُ والحَشَفُ البالى

قلت: كما جاء ذلك صريحا فقد جاء مطويا ذكره على سنن الاستعارة كقوله تعالى "وما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج" "ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل"، لیکن زمخشری کے ذوق بلاغت کے نزدیک اس تمثیل کی یہ توجیہات کچھ زیادہ قابل قبول نہیں اسی وجہ سے وہ ان کا ذکر "لقائل ان یقول" سے کرتے ہیں ان کے خیال میں یہ دونوں تمثیل مرکب ہیں مفرق نہیں۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ اہل عرب کبھی تو علیحدہ علیحدہ چیزوں کو جن میں سے ایک کا تعلق دوسرے سے نہیں ہوتا، ان سے مشابہت رکھنے والی اشیاء کو تشبیہ دیتے ہیں، اور بعض اوقات وہ ایسی اشیاء کے مجموعے سے جن میں باہم اتنا قریبی ربط و تعلق ہو کہ وہ یک جان معلوم ہونے لگیں، جو مجموعی کیفیت حاصل ہوتی ہے اس سے تشبیہ دیا کرتے ہیں ان میں سے پہلی تمثیل مفرق اور دوسری مرکب کہلاتی ہے۔ اس دوسری کی بعض مثالیں زمخشری قرآن سے بھی پیش کرتے ہیں "والصحيح الذى عليه علماء البيان لا يتخطونه ان التمثيلين جميعا من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة لايتكلف الواحد واحد شئ يقدر شبهه به، وهو القول الفحل والمذهب الجزل، بيانه ان العرب تأخذ اشياء فرادى معزولا بعضها من بعض، لم يأخذ هذا بحجزة ذاك فتشبهها بنظائرها كما فعل امرؤ القيس وجاء فى القرآن، وتشبه كيفية حاصلة من مجموع اشياء قد تضامت وتلاصقت حتى عادت شيئا واحدا باخرى، مثلها كقوله تعالى "مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا" الغرض تشبيه حال اليهود فى جهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة بحال الحمار فى جهله بما يحمل من اسفار الحكمة، وتساوى الحالتين عنده من حمل اسفار الحكمة وحمل ما سواها من الاوقار. لايشعر من ذلك الا بما يمر به فيه من الكد والتعب،

وكقوله ' واضرب لهم مثل الحيوة الدنيا كماء انزلنه من السماء ' المراد قلة بقاء زهرة الدنيا كقلة بقاء الخضر، فاما ان يراد تشبيه الافراد بالافراد غير منوط بعضها ببعض ومصيرة شيئاً واحداً فلا؛ فكذلك لما وصف وقوع المنافقين فی ضلالتهم وما خبطوا فيه من الحيرة والدهشة شبهت حيرتهم وشدة الامر عليهم بما يكابد من طفئت ناره بعد ايقادها فی ظلمة الليل وكذلك من اخذته السماء فی الليلة المظلمة مع رعد وبرق وخوف من الصواعق"[153]

تمثیل کا بنیادی عنصر: کیفیت منتزعہ

زمخشری کے نزدیک تمثیل میں اصل چیز حرف تشبیہ نہیں جس سے تشبیہ مکمل ہوتی ہے بلکہ وہ کیفیت ہے جو کلام سے بحیثیت مجموعی منتزع ہوتی ہے۔ کہتے ہیں "فان قلت: الذی کنت تقدره فی المفرق من التشبيه من حذف المضاف وهو قولك ' اوكمثل ذوی صيب ' هل تقدر مثله فی المركب منه؟ قلت: لولا طلب الراجع فی قوله تعالٰی ' يجعلون اصابعهم فی اذانهم ' ما يرجع اليه لكنت مستغنيا عن تقديره؛ لانی اراعی الكيفية المنتزعة من مجموع الكلام فلا علی اولی حرف التشبيه مفردا يتأتی التشبيه به ام لم يله. الاترى الى قوله ' انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلنه فاختلط به نبات الارض فاصبح هشيما تذروه الرياح ' كيف ولی الماء الكاف وليس الغرض تشبيه الدنيا بالماء ولا بمفرد آخر يتمحل لتقديره ومما هو بين فی هذا قول لبيد:

وما الناس الا كالديار واهلها   بها يوم حلوها وغدوا بلاقع

لم يشبه الناس بالديار وانما شبه وجودهم فی الدنيا وسرعة زوالهم وفنائهم بحلول اهل الديار فيها ووشك نهوضهم عنها وتركها خلاء خاوية"[154]

زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ ان دونوں تمثیلوں میں سے دوسری پہلی سے کہیں زیادہ بلیغ ہے کیوں کہ اس سے پہلی کے مقابلہ میں حیرت، پریشانی، بدحواسی اور شدت کا زیادہ اظہار ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسے بعد میں لایا گیا ہے " وهم يتدرجون فی نحو هذا من الاهون الى الاغلظ"[155]

---

[153] الکشاف ۱: ۶۰-۶۱   [154] الکشاف ۱: ۶۱   [155] ایضاً

پے در پے دو تمثیلیں پیش کرنے کا کیا مقصد ہے زمخشری کی زبانی سنیے " ثنی اللّٰہ سبحانہ فی شأنهم بتمثيل آخر ليكون كشفا لحالهم بعد كشف وايضاحا عقب ايضاح وكما يجب على البليغ فی مظان الاجمال والايجاز ان يجمل ويوجز فكذلك الواجب عليه فی موارد التفصيل والاشباع ان يفصل ويشبع ، انشد الجاحظ؛

ترمون بالخُطَب الطوال وتارةً   وَحْيَ المُلَاحِظِ خِيفَةَ الرُّقَباءِ

قرآن مجید اور کلام عرب سے اس کی مثالیں بھی پیش کرتے ہیں: ' ومما ثنی من التمثیل قوله : ' وما يستوى الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوى الاحياء ولا الاموات' والا ترى الى ذى الرمة كيف صنع فی قصيدته:

ــہ أذاكَ ام نَمِشٌ بالوَشْيِ اكرُعُهُ

ــہ أذاك ام خَاضِبٌ بالسِّيِّ مَرْتَعُهُ[۱۵۶]

امانت 'تکلیف' کا جو بار کائنات ارضی و سماوی سے نہ اٹھ سکا اسے انسان ضعیف البنیان نے اٹھا لیا۔ قرآن نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں پیش کیا ' انا عرضنا الامانة على السموت والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا[۱۵۷] ' زمخشری بتاتے ہیں کہ امانت کی یہ پیش کش، زمین آسمان، اور پہاڑوں کا انکار اور خوف زدگی، یہ سب مجاز ہے اور تمثیل۔ ساتھ ہی وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ تمثیل کا یہ اسلوب عربی زبان میں نہایت کثرت سے استعمال کیا جاتا ہے۔ قرآن کا اسلوب عربی اسلوب ہے اسلیے اس میں تمثیلوں کا پایا جانا کوئی عجیب یا قابل انکار بات نہیں۔ اہل عرب کہتے ہیں ' لو قيل للشحم اين تذهب؟ لقال اسوى العوج ' مطلب یہ نہیں ہوتا کہ چربی سے واقعتہً یہ مکالمہ ہوا اور وہ بول اٹھی، بلکہ یہاں صرف اس حقیقت کی، کہ چربی انسان و حیوان کے جسمانی نقائص کی پردہ پوشی کر لیتی ہے اور دبلا پن سو عیب ظاہر کرتا ہے، ایسی حسی تصویر کشی مقصود ہے جو مخاطب کے دل میں اتر جائے۔ یہ بات تمثیل کے علاوہ کسی دوسرے اسلوب بیان کے ذریعے اتنے موثر طریقے پر ادا نہیں کی جا سکتی تھی قرآن بھی ان دو باتوں کو متمثل کر کے پیش کرنا چاہتا ہے اولاً یہ آسمان و زمین اور پہاڑ، اللہ کی یہ عظیم الشان تخلیقات اپنے پروردگار کی کامل مطیع ہیں، اطاعت کا جو مفہوم بھی ان کے مناسب حال ہو۔ ایجاد و تکوین، مختلف اشکال اور متنوع ہیئات کی بخشش کے کسی مرحلے پر انھیں سرتابی کی جرأت نہیں ہوئی۔ انسان کا کچھ دوسرا حال ہے وہ حیوان عاقل

---

[۱۵۶] الکشاف ۱: ۵۹-۶۰

[۱۵۷] سورہ احزاب: ۷۲

ہے اور مکلّف وذمہ دار، اللہ کے اوامر ونواہی کے بارے میں وہ اپنی ذمہ داری کو ادا کرتا بھی ہے اور ان سے سرتابی بھی کر بیٹھتا ہے۔ جمادات اور بے عقل وشعور مخلوق تو اپنے مناسب حال اللہ کی اس درجہ مطیع ہو اور انسان عقل وشعور اور ذمہ داری کا احساس رکھتے ہوئے اسکی اطاعت سے سرکشی کرے حالاں کہ اس کو اطاعت کا امین بنایا گیا ہے، جسے بہر حال اسے ادا کرنا چاہیے۔ ثانیاً امانت کی عظمت وشان، اسکی دشواری وگراں باری اور اسکی ادائیگی کی بھاری ذمہ داری کا احساس دلانا چاہتا ہے۔ چنانچہ ان دونوں مقاصد کے حصول کے لیے وہ تمثیلی پیرایہ بیان اختیار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں پر پیش کی گئی مگر انھوں نے اس بار کو اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے لیکن انسان نے اسے اٹھا لیا[۱۵۸]۔

ایک فنّی اعتراض اور اس کا جواب

یہاں زمخشری ایک فنّی اعتراض کی تقریر کرتے ہیں اور پھر اس کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ اس شخص کے لیے جو کسی رائے پر نہیں جمتا اور تذبذب کی حالت میں کبھی ایک طرف اور کبھی دوسری طرف مائل ہوتا ہے از روئے تمثیل کہتے ہیں 'اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى'۔ یہ تمثیل ایسی چیز سے اخذ کی گئی ہے جو فی الواقع موجود ہے اور جس میں ممثل اور ممثل بہ دونوں حقیقی وجود رکھتے ہیں اور ممکنات میں سے ہیں لیکن مذکورہ آیت میں، امانت کے پیش کرنے اور زمین آسمان اور پہاڑوں کا انکار فی نفسہ محال ہے اور اس کا وجود نہیں۔ تمثیل کی بنا ایک امر محال پر رکھی کیسے درست ہو سکتی ہے؟ یہ تو ایسی ہی بات ہو جائے گی جیسے کسی تشبیہ میں مشبہ بہ غیر معقول ہو۔ زمخشری اس کا جواب یہ دیتے ہیں" الممثل به فى الآية وفى قولهم لوقيل للشحم اين تذهب وفى نظائره مفروض والمفروضات تتخيل فى الذهن كما المحققات، مثلت حال التكليف فى صعوبته وثقل محمله بحاله المفروضة لو عرضت على السموات والارض والجبال لابين ان يحملنها واشفقن منها[۱۵۹]" چنانچہ زمخشری نے 'لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون[۱۶۰]' میں پہاڑ کے طرز عمل کو تمثیل وتخییل، بتایا ہے اور دلیل میں اسی آیت کے آخری حصے کو پیش کیا ہے جس میں 'امثال' کا لفظ موجود ہے۔ اس آیت میں تمثیل کی غرض ان کے الفاظ میں

---

۱۵۸ الکشاف ۳: ۴۴۵ - ۴۴۶

۱۵۹ الکشاف ۳: ۴۴۶

۱۶۰ سورہ حشر ۲۱

"توبیخ الانسان علی قسوة قلبه وقلة تخشعه عند تلاوة القرآن وتدبر قوارعه وزواجره[۱۶۱]" ہے۔ اسی طرح "مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله کمثل حبة انبتت سبع سنابل فی کل سنبلة مائة حبة والله یضاعف لمن یشاء والله واسع علیم[۱۶۲]" میں اسے تمثیل بتاتے ہوئے مذکورہ اعتراض ان الفاظ میں اٹھاتے ہیں "فان قلت: کیف صح هذا التمثیل والممثل به غیر موجود؟" اسکے جواب میں پہلے تو اعتراض کی تغلیط کے ذریعے اپنے مسلک کی تصحیح کرتے ہیں اور دوسرے اسے صحیح تسلیم کرکے "قلت بل هو موجود فی الدخن والذرة وغیرهما وربما فرخت ساق البرة فی الاراضی القویة المغلة فیبلغ حبها هذا المبلغ" یہ تو پہلا جواب ہوا۔ اصل بات یہ ہے کہ "ولو لم یوجد لکان صحیحا علی سبیل الفرض والتقدیر[۱۶۳]" یعنی ممثل بہ کا وجود حقیقی یا امکان واقعی سے متصف ہونا ضروری نہیں۔

تمثیل و تشبیہ

تمثیل و تشبیہ دونوں ایک ہی چیز ہیں یا دو علیحدہ چیزیں ہیں؟ عبد القاہر الجرجانی نے "اسرار البلاغة" میں ایک علیحدہ فصل تمثیل و تشبیہ کے فرق پر قائم کی ہے جس کا ماحصل یہی نکلتا ہے کہ تشبیہ ایک عمومی چیز ہے اور تمثیل اس کا ایک خصوصی حصہ[۱۶۴]۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ زمخشری کے نزدیک تشبیہ و تمثیل ایک ہی چیز ہیں[۱۶۵]۔ یہ واقعہ ہے کہ خود زمخشری نے تمثیل کے لیے متعدد بار تشبیہ کا لفظ بولا ہے۔ مثلاً مذکورہ بالا دونوں تمثیلوں کے لیے جو منافقین کے سلسلے میں دی گئیں کہتے ہیں "ان التمثیلین جمیعا من جملة التمثیلات المرکبة دون المفرقة" اور دوسری جگہ انھیں کے لیے کہتے ہیں "الذی کنت تقدره فی المفرق من التشبیه من حذف المضاف[۱۶۶]" جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کی نظر میں تمثیل و تشبیہ دونوں ایک ہی ہیں۔ اسی طرح

---

۱۶۱ الکشاف ۴: ۳۰۶ ۔ ۱۶۲ سورہ بقرہ: ۲۶۱ ۔ ۱۶۳ الکشاف ۱: ۲۷۴

۱۶۴ الجرجانی کے نزدیک تشبیہ کی دو قسمیں ہیں تشبیہ غیر تمثیلی اور تشبیہ تمثیلی۔ اول ان کے خیال میں تشبیہ حقیقی اصلی ہے اور دوسری اس تشبیہ حقیقی اصلی کی فرع اور اس پر مرتب۔ اس طرح تشبیہ عام ہے اور تمثیل اس سے اخص؛ اسرار البلاغۃ ص ۱ فما بعدہا؛ ابن رشیق کے نزدیک تمثیل استعارہ کی ایک قسم ہے اور یہ دونوں تشبیہ کی دو شاخیں ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ یہ دونوں اس کے اسلوب پر نہیں اور ان کے وسائل بھی دوسرے ہیں؛ کتاب العمدة ۱: ۱۸۹ ۱۶۵ الدکتور بدوی طبانہ: البیان العربی، الطبعة الثانیة ۱۹۵۸ء مطبعة الرسالة، القاہرۃ ص ۲۴۴۔ طبانہ ابن الاثیر کے بارے میں بھی یہی بات کہتے ہیں

۱۶۶ و ۱۶۷ الکشاف ۱: ۱۴۶

(مستوقد نار) کی مذکورہ تمثیل کے بارے میں یہ صراحت کرنے کے ساتھ کہ یہ تمثیل ہے لکھتے ہیں "فان قلت: هل يسمى ما في الآية استعارة ؟ قلت: مختلف فيه. والمحققون على تسميته تشبيهاً بليغاً لا استعارة"[168] جس سے بھی یہی گمان ہوتا ہے۔ لیکن ہمارے خیال میں یہ بات درست نہیں۔ زمخشری تشبیہ و تمثیل میں کم از کم عام و خاص کا فرق ضرور کرتے ہیں وہ تمثیل کو تو تشبیہ کہہ دیتے ہیں مگر تشبیہ کے لیے تمثیل کا لفظ نہیں بولتے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ تمثیل کی بنا بھی تشبیہ ہی ہے مگر ہر تشبیہ تمثیل نہیں کہلاتی۔ زمخشری کے نزدیک ہمارے خیال میں ان میں فرق یہ ہے کہ جب کسی ایک چیز کو دوسری سے تشبیہ دی جائے تو وہ اسے تشبیہ کہتے ہیں اور جب مجموعی طور پر کئی چیزوں کو کئی چیزوں سے بیک وقت تشبیہ دی جائے تو وہ اسے تشبیہ بلیغ یا تمثیل کہتے ہیں اور تمثیل میں بھی جب ہر مشبہ اپنے مشبہ بہ سے اس طرح مقابل ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے سے فرداً فرداً تطبیق دی جا سکے اور اس حیثیت سے علیحدہ علیحدہ پہچانا جا سکے تو وہ اسے تمثیل مفرّق کہتے ہیں اور اگر اس طرح کی تطبیق، تفریق اور تمیز ممکن نہ ہو بلکہ مجموعی حاصل شدہ کیفیت سے تشبیہ دی جا رہی ہو تو وہ اسے تمثیل مرکب کا نام دیتے ہیں اور علی الاطلاق جب تمثیل کا لفظ بولتے ہیں تو ان کی مراد تمثیل مرکب ہی ہوتی ہے۔ بہر حال اتنی بات یقینی ہے کہ تمثیل مرکب کو زمخشری تشبیہ سے بالکل ممتاز سمجھتے اور کر دیتے ہیں اور وہ اس طرح کہ تمثیل کا بنیادی عنصر ان کے نزدیک کیفیت منتزعہ ہے۔ حرف تشبیہ کے ہونے نہ ہونے سے ان کے خیال میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

تخییل | تمثیل سے ملتا جلتا ایک دوسرا اسلوب ہے جسے زمخشری نے تخییل[169] کا نام دیا ہے۔ یہ دونوں آپس میں اتنے مشابہ ہیں کہ بعض اوقات خود زمخشری ان دونوں کو ملا کر ایک ہی چیز کے لیے استعمال کرتے ہیں مثلاً "لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله"[171] کے بارے میں لکھتے ہیں "هذا تمثيل وتخييل"[170] مگر دوسری جگہ انداز بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں مختلف ہیں "فقال

---

[168] الکشاف ۱: ۵۸ — [169] الکشاف ۱: ۵۴ : ۶۲

[170] ابن المنیر کو زمخشری کے لفظ تخییل پر سخت اعتراض ہے دیکھیے الانتصاف طبع علی ہامش الکشاف ۴: ۱۱۱ - ۱۲۰۔ ان کا کہنا ہے کہ مفہوم اگرچہ درست ہے تاہم کیونکہ یہ لفظ موہم و منکر ہے اسلیے اس کا استعمال قرآنی آیات کے لیے سخت ناگوار اور بے ادبی کی بات ہے اسکے بجائے تمثیل کا لفظ استعمال کرنا چاہیے تھا مگر خود زمخشری دونوں میں فرق کرتے ہیں

[171] سورہ حشر: ۲۱

لہا وللارض ائتیا طوعا او کرھا قالتا اتینا طائعین[173]، کے بارے میں کہتے ہیں "ومن المجاز الذی یسمی التمثیل، ویجوز ان یکون تخییلا"[174] سورہ زمر کی آیت (۶۷) پر جو بحث زمخشری نے کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں ان کے نزدیک نہایت واضح اور بنیادی فرق ہے اور وہ یہ کہ تمثیل مجاز کی ایک شاخ ہے۔ اس میں حقیقی معنی کو ترک کرکے مجازی معنی مراد لیے جاتے ہیں۔ یہ بات کہ زمخشری کے نزدیک جس چیز سے تمثیل دی جا رہی ہے وہ ناممکن اور غیر حقیقی بھی ہو سکتی ہے، تمثیل کو مجاز کی ایک فرع رہنے دینے سے باز نہیں رکھتی لیکن تخییل میں سرے سے حقیقت و مجاز سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک خیال یا تصور کو محسوس پیکر میں پیش کر دیا جاتا ہے[175]۔ فن بلاغت میں اس کا کیا مقام ہے اور قرآن نیز دوسری کتب سماوی نے اس اسلوب کو کتنی اہمیت دی ہے اور اس سے کتنے بڑے مقاصد حاصل کیے ہیں زمخشری کے الفاظ میں سنیے "ولا تری بابا فی علم البیان ادق ولا ارق ولا الطف من ھذا الباب ولا انفع واعون علی تعاطی تأویل المشتبہات من کلام اللہ تعالیٰ فی القرآن وسائر الکتب السماویۃ وکلام الانبیاء، فان اکثرہ وعلیتہ تخییلات. قد زلت فیہا الاقدام قدیما، وما اتی الزالون الا من قلۃ عنایتہم بالبحث والتنقیر حتی یعلموا ان فی عداد العلوم الدقیقۃ علما لو قدروہ حق قدرہ، لما خفی علیہم ان العلوم کلہا مفتقرۃ الیہ وعیال علیہ، اذ لا یحل عقدہا الموربۃ ولا یفک قیودہا المکربۃ الا ھو، وکم آیۃ من آیات التنزیل وحدیث من احادیث الرسول قد ضیم وسیم الخسف بالتأویلات الغثۃ والوجوہ الرثۃ، لان من تأول لیس من ھذا العلم فی عیر ولا نفیر، ولا یعرف قبیلا منہ من دبیر"[176] اس عبارت سے جہاں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فنون بلاغت کی زمخشری کی نظر میں کیا اہمیت ہے اور تخییل کا اسلوب کتنا لطیف و دقیق ہے وہیں یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ مجاز کی طرح تخییل کا اسلوب بھی زمخشری کے ہاتھ میں اس ہتھیار کا کام دیتا ہے جسے وہ اعتزال کی خدمت کے لیے نہایت خوبی سے استعمال کر سکتے ہیں۔ سورہ زمر کی آیت "وما قدروا اللہ حق قدرہ والارض جمیعا قبضتہ یوم القیامۃ والسمٰوٰت مطویٰت بیمینہ سبحانہ وتعلیٰ عما یشرکون"[177]

---

[172] الکشاف ۴ : ۲۰۰
[173] سورہ فصلت (حم السجدۃ) ۱۱
[174] الکشاف ۴ : ۱۴۰
[175] الکشاف ۴ : ۱۱۰ فما بعدہا
[176] الکشاف ۴ : ۱۱۱
[177] سورہ زمر ۶۷

کی تفسیر میں یہ دونوں مجازات، اعتزال اور بلاغت، یک جان ہو جاتے ہیں زمخشری لکھتے ہیں "والغرض من هذا الکلام اذا اخذته کما هو بجملته ومجموعه تصویر عظمته والتوقیف علی کنه جلاله لا غیر من غیر ذهاب بالقبضة ولا بالیمین الی جهة حقیقة او جهة مجاز وکذلک حکم ما یروی ان جبریل جاء الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال یا ابا القاسم ان الله یمسک السموت والارض یوم القیامة علی اصبع والارضین علی اصبع والجبال علی اصبع والشجر علی اصبع وسائر الخلق علی اصبع، ثم یهزهن فیقول انا الملک، فضحک رسول الله صلی الله علیه وسلم تعجبا مما قال ثم قرأ تصدیقا له[178] 'وما قدروا الله' الآیة، وانما ضحک افصح العرب صلی الله علیه وسلم وتعجب لانه لم یفهم منه الا ما یفهمه علماء البیان من غیر تصور امساک ولا اصبع ولا هز ولا شیء من ذلک، ولکن فهمه وقع اول شیء واخره علی الزبدة والخلاصة التی هی الدلالة علی القدرة الباهرة وان الافعال العظام التی تتحیر فیها الافهام والاذهان ولا تکتنهها الاوهام، هینة علیه هوانا لا یوصل السامع الی الوقوف علیه الا اجراء العبارة فی مثل هذه الطریقة من التخییل"[179]

جہنم کی وسعت کی تصویر قرآن نے ان الفاظ میں کھینچی ہے 'یوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزید[180]' زمخشری یہاں بھی اسلوب تخییل کو آیت کی تشریح کے لیے استعمال میں لاتے ہیں "وسؤال جهنم وجوابها من باب التخییل الذی یقصد به تصویر المعنی فی القلب وتثبیته وفیه معنیان، احدهما انها تمتلئ مع اتساعها وتباعد اطرافها حتی لا یسعها شیء ولا یزاد علی امتلائها لقوله تعالی 'لأملأن جهنم[181]' والثانی انها من السعة بحیث یدخلها من یدخلها وفیها موضع للمزید"[182]

---

[178] متفق علیہ من حدیث ابن مسعود۔ زمخشری نے اس میں 'جبریل' کے آنے کا ذکر کیا ہے یہ تصحیف ہے۔ صحیح بخاری میں 'جاء حبر من الیهود' کے الفاظ ہیں اور ایک روایت میں 'ان رجلا من اهل الکتاب' ہے۔ ابن حجر العسقلانی الکافی الشاف فی تخریج احادیث الکشاف ۴: ۱۱۱

[179] الکشاف ۴: ۱۱۰-۱۱۱

[180] سورہ ق ۳۰ [181] سورہ اعراف ۱۸

[182] الکشاف ۴: ۳۰۸-۳۰۹

تشبیہ | عموماً سمجھا جاتا ہے کہ استعارے میں تشبیہ سے زیادہ بلاغت پائی جاتی ہے لیکن زمخشری بتاتے ہیں کہ بعض اوقات استعارے کو ترک کر کے تشبیہ کو اختیار کرنا بلاغت سے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ سورہ بقرہ میں رمضان کا ذکر کرتے ہوئے کہا جاتا ہے 'وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر'[۱۸۳] زمخشری بتاتے ہیں کہ اس عبارت میں اگر من الفجر کا فقرہ نہ ہوتا تو یہ استعارہ ہو جاتا، جیسے برسبیل مجاز کہا جائے "رأیت اسداً" تو یہ استعارہ ہوگا لیکن اگر اسی میں 'من فلان' کا اضافہ کر دیا جائے تو یہ تشبیہ ہو جائے گی۔ پھر کہتے ہیں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ جب استعارے میں تشبیہ سے زیادہ بلاغت پائی جاتی ہے تو 'من الفجر' کا اضافہ کر کے اسے تشبیہ کیوں بنا دیا گیا۔ زمخشری اس کا فنی جواب دیتے ہیں "لان من شرط المستعار ان یدل علیہ الحال او الکلام، ولو لم یذکر 'من الفجر' لم یعلم ان الخیطین مستعاران فزید 'من الفجر' فکان تشبیھاً بلیغاً وخرج من ان یکون استعارۃ"[۱۸۴]

شجرۂ زقوم کے بارے میں قرآن مجید میں آتا ہے 'انھا شجرۃ تخرج فی اصل الجحیم، طلعھا کانہ رؤوس الشیاطین'[۱۸۵]، جس میں اسے رؤوس شیاطین سے تشبیہ دی گئی ہے حالانکہ شیطان کا سر ایک غیر حسی شئے ہے کسی نے دیکھا نہیں اور تشبیہ میں مشبہ بہ اشہر و اظہر ہوتا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں ایسا کیوں کیا گیا "وشبہ برؤوس الشیاطین دلالۃ علی تناھیہ فی الکراھۃ وقبح المنظر؛ لان الشیطان مکروہ مستقبح فی طباع الناس، لاعتقادھم انہ شر محض لا یخالطہ خیر، فیقولون فی القبیح الصورۃ: کأنہ وجہ شیطان، کأنہ رأس شیطان۔ واذا صورہ المصورون جاءوا بصورتہ علی اقبح ما یقدر واھولہ، کما انھم اعتقدوا فی الملک انہ خیر محض لا شر فیہ، فشبھوا بہ الصورۃ الحسنۃ، قال اللہ تعالیٰ 'ماھذا بشراً ان ھذا الا ملک کریم'[۱۸۶]، وھذا تشبیہ تخییلی"[۱۸۷] ایک دوسری جگہ کہتے ہیں "ان اللہ عزوجل رکز فی الطباع ان لا احسن من الملک، کما رکز فیھا ان لا اقبح من الشیطان، ولذلک یشبہ کل متناہ فی الحسن والقبح بھما"[۱۸۸] اس طرح رؤوس الشیاطین سے تشبیہ دینا درحقیقت ایک اشہر و اظہر شئے سے ہی تشبیہ دینا ہوا۔ زمخشری کسی کسی جگہ تشبیہ کی معنویت پر بھی گفتگو

---

[۱۸۳] سورہ بقرہ: ۱۸۷
[۱۸۴] الکشاف ۱: ۲۳۱ طبع بیروت
[۱۸۵] صافات: ۶۴-۶۵
[۱۸۶] سورہ یوسف ۳۱
[۱۸۷] الکشاف ۴: ۳۶
[۱۸۸] الکشاف ۲: ۲۶۳

کرتے ہیں۔ سورۂ احزاب میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شان میں آتا ہے "یا ایھا النبی انا ارسلنٰک شاھدًا ومبشرًا ونذیرًا وداعیًا الی اللہ باذنہ وسراجًا منیرًا"[۱۸۹] زمخشری بتاتے ہیں کہ 'سراج منیر' سے تشبیہ کی کیا بلاغت و لطافت ہے۔ چراغ سے آپ کو اسلیے تشبیہ دی گئی کہ آپ کے ذریعے اللہ نے شرک کی ظلمتوں کو روشن کر دیا اور بھٹکے ہوئے راہی آپ کے ذریعے راہ پا گئے جیسے روشن چراغ رات کی اندھیریوں کو دور کر دیتا ہے اور لوگوں کو اس سے راستہ نظر آ جاتا ہے یا یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ کے نور نبوت سے بصیرتوں کے نور میں اضافہ ہوا۔ جیسے چراغ کی روشنی سے نور بصارت میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ اپنا کام کرنے لگتا ہے۔ 'سراج' کے لیے 'منیر' کی صفت استعمال کرنے کی یہ معنویت ہے کہ بعض چراغ کم روغن اور باریک بتی کی وجہ سے بہت کم روشنی دیتے ہیں۔ "وفی کلام بعضھم ثلاثۃ تضیع: رسول بطیٔ، وسراج لا تضیٔ، ومائدۃ ینتظر لھا من یجیٔ؛ وسئل بعضھم عن الموحشین؟ فقال ظلام ساتر، وسراج فاتر"[۱۹۰]

استعارہ

عہد کر کے توڑ دینے کے لیے قرآن میں 'نقض' کا لفظ استعمال ہوا ہے 'الذین ینقضون عھد اللہ من بعد میثاقہ'[۱۹۱] جس کے لفظی معنیٰ کھول ڈالنے کے ہیں 'الفسخ وفك التركیب'[۱۹۲] عہد شکنی کے لیے یہ لفظ کیوں استعمال ہوا اور اسکی کیا معنویت ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ عہد کو بر سبیل استعارہ رسّی کا نام دیتے ہیں کیونکہ اس سے متعاہدین کے درمیان تعلق کی مضبوطی کا اظہار ہوتا ہے۔ بیعت عقبہ کے موقع پر ابن التیہان نے جو بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہی تھی اسے سند میں پیش کرتے ہیں "یا رسول اللہ ان بیننا وبین القوم حبالًا ونحن قاطعوھا، فنخشی ان اللہ عزوجل اعزک واظہرک ان ترجع الی قومک"[۱۹۳] اسکے بعد بتاتے ہیں کہ شئی مستعار کا کوئی ذکر نہ کرنا اور اس کے بارے میں سکوت برتتے ہوئے اس کے لواحقات کے ذکر کی طرف اشارہ کر دینا تاکہ اس شارے سے شئی مستعار کے بارے میں تنبیہ ہو جائے یہ چیز بلاغت کے اسرار و لطائف میں سے ہے عربی زبان سے اسکے لیے مثالیں پیش کرتے ہیں "شجاع یفترس أقرانہ، وعالم یغترف منہ الناس، واذا تزوجت امرأۃ فاستوثرھا" اور کہتے ہیں "لم تقل ھذا الا وقد نبھت علی الشجاع والعالم بانھما اسد وبحر، وعلی المرأۃ بانھا فراش"[۱۹۴] زمخشری اس بات

---

[۱۸۹] سورۂ احزاب: ۴۵-۴۶۔ [۱۹۰] الکشاف ۳: ۲۲۱ [۱۹۱] سورہ بقرہ: ۲۰

[۱۹۲] الکشاف ۱: ۱۰۹ [۱۹۳] ایضاً [۱۹۴] ایضاً

کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ استعارہ اس وقت کہلاتا ہے جب مستعار لہ کا ذکر نہ کیا جائے۔
"ویجعل الکلام خلواً عنه صالحًا لان یراد به المنقول عنه والمنقول الیه، ولولا
دلالة الحال او فحوی الکلام" تائید میں تین شعر پیش کرتے ہیں، ایک زہیر کا

لَدَی اَسَدٍ شَاکِی السِّلَاحِ مقذَّفٍ — له لِبَدٌ اَظْفَارُهُ لم تقلَّم

جس میں اسد میں استعارہ تصریحیہ، شاکی السلاح میں تجرید، اور مقذف، له لبد، اظفاره لم تقلّم میں ترشیح پائی جاتی ہے۔ دوسرا ابو تمام کا

وَیُصْعِدُ حتی یَظُنَّ الْجَهُوْلُ — بِاَنَّ لَهُ حَاجَةً فِی السماءِ

جس میں صعود میں استعارہ تصریحیہ اور باقی میں ترشیح ہے۔ اور تیسرا خود اپنا

لا تحسبوا اَنَّ فی سرباله رَجُلاً — ففیه غیثٌ ولیثٌ مُسْبِلٌ مُشْبِلُ

جس میں غیث ولیث میں استعارہ تصریحیہ ہے۔[195]

سورہ رحمٰن کی آیت "فاذا انشقت السماء فکانت وردةً کالدهان"[196] میں وردةً کی ایک قرارت عمرو بن عبید کی وردةٌ رفع کے ساتھ بھی ہے۔ زمخشری اسکی توجیہ کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اس صورت میں یہ استعارہ مجردہ ہو جائے گا "بمعنی فحصلت سماءٌ وردةٌ، وهو من الکلام الذی یسمی التجرید کقوله

فَلَئِنْ بَقِیْتُ لَأَرْحَلَنَّ بِغَزْوَةٍ — تَحْوِی الغَنَائِمَ اَوْ یَمُوْتَ کَرِیْمُ[197]

سورہ فصلت (حم السجدة) کی آیت "ذلك جزاء اعداء الله النار لهم فیها دار الخلد"[198] میں دار الخلد کے لیے بھی زمخشری نے یہی بتایا ہے کہ اس میں تجرید پائی جاتی ہے "فان قلت: ما معنی قوله تعالیٰ 'لهم فیها دار الخلد' قلت: معناه ان النار فی نفسها دار الخلد، کقوله تعالیٰ "لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة"[199] والمعنی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم اسوة حسنة، وتقول: لك فی هذه الدار دار السرور وانت تعنی الدار بعینها[200]

---

[195] الکشاف ۱: ۵۸
[196] سورہ رحمٰن: ۳۷
[197] الکشاف ۴: ۲۵۸؛ شعر جو بطور شاہد پیش کیا گیا ہے امرء القیس کا ہے: مشاہد الانصاف علی شواہد الکشاف ۴: ۲۵۸
[198] سورہ فصلت (حم السجدة) ۲۸
[199] سورۃ الاحزاب ۲۱؛ نیز دیکھیے الکشاف ۳: ۲۰
[200] الکشاف ۴: ۱۹۸ طبع ۱۹۴۷

ایک استعارے کی حیثیت پر گفتگو سورہ احزاب کی تفسیر میں ملتی ہے جہاں کہا گیا ہے "یا ایہا النبی انا ارسلناک شاهدا ومبشرا ونذیرا وداعیا الی الله باذنه وسراجا منیرا"[۲۰۱] یہاں زمخشری ایک سوال اٹھاتے ہیں کہ "انا ارسلناک داعیا" کہنے سے یہ تو واضح ہو ہی جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دعوت کی اجازت یا حکم ہے پھر "باذنه" کا اضافہ کیوں کیا گیا۔ پھر بتاتے ہیں کہ 'اذن' دراصل استعارہ ہے تسہیل و تیسیر کے لیے "الاذن مستعار للتسهيل والتيسير، لان الدخول فی حق المالك متعذر، فاذا صودف الإذن تسهل وتيسر، فلما كان الاذن تسهيلا لما تعذر من ذلك وضع موضعه، وذلك ان دعاء اهل الشرك والجاهلية الی التوحید والشرائع امر فی غاية الصعوبة والتعذر، فقيل 'باذنه' للايذان بان الامر صعب لا يتأتى ولا يستطاع الا اذا سهله الله ويسره، ومنه قولهم فی الشحيح: انه غير ماذون له فی الانفاق، ای: غير مسهل له الانفاق لكونه شاقا عليه داخلا فی حكم التعذر"[۲۰۲]

کنایہ وتعریض

کنایہ اور تعریض فن بلاغت میں اپنی ایک خصوصی حیثیت رکھتے ہیں[۲۰۳]۔ زمخشری ان دونوں میں یہ فرق بتاتے ہیں کہ اگر کسی چیز کا ذکر ایسے لفظ سے کیا جائے جو اس مفہوم کے لیے وضع نہیں ہوا تو اسے کنایہ کہا جائے گا مثلاً طول قامت کے اظہار کے لیے کسی کو طویل النجاد والحمائل کہنا کنایہ ہے۔ لیکن جب کسی ایسی چیز کا ذکر کیا جائے جو کسی دوسری غیر مذکورہ شے پر دلالت کرتی ہو تو اسے تعریض کہتے ہیں۔ تعریض کی مثال میں زمخشری ضرورت مند کی اس بات کو پیش کرتے ہیں "جئت لأسلم عليك ولأنظر الى وجهك الكريم" (میں سلام کرنے اور دیدار کرنے کے لیے حاضر ہوا ہے) یا جیسا کسی شاعر نے کہا ہے ؎ وحسبك بالتسليم منی تقاضيا۔ گویا بات کو ایسی غرض کی طرف موڑنا ہوتا ہے جو غرض پر دلالت کرے۔ تعریض کو زمخشری بتاتے ہیں اسی وجہ سے "تلویح" بھی کہتے ہیں "لانه يلوح منه ما يريده"[۲۰۴]

---

[۲۰۱] سورہ احزاب ۴۵۔ ۴۶

[۲۰۲] الکشاف ۳: ۲۲۳

[۲۰۳] مختصر المعانی ص ۳۲۴، ۹۳۴ دونوں میں فرق کے لیے دیکھیے الطراز ۱: ۳۸۰ تا بعد ۱/۳۰: ۹۲۳

[۲۰۴] الکشاف ۱: ۲۱۵، عند تفسیر آیت ۲۳۵ من سورۃ البقرۃ 'ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء'

کنایہ

زمخشری کے نزدیک کنایہ بھی مجاز ہی ہے[۲۰۳] "ان الذین یشترون بعھد اللہ وایمانھم ثمنًا قلیلا اولئک لاخلاق لھم فی الآخرۃ ولا یکلمھم اللہ ولا ینظر الیھم یوم القیمۃ ولا یزکیھم ولھم عذاب الیم"[۲۰۴] کی تفسیر میں صراحت سے لکھتے ہیں "ولا ینظر الیھم مجاز عن الاستھانۃ بھم والسخط علیھم تقول فلان لاینظر الی فلان، ترید نفی اعتدادہ بہ واحسانہ الیہ"[۲۰۵] زمخشری نے کنایہ کو اپنے معتزلی نقطہ نظر کی تائید کے لیے بھی متعدد جگہ استعمال کیا ہے مذکورہ آیت کے کنایے سے بھی انہوں نے یہ کام لیا ہے لکھتے ہیں "فان قلت: ای فرق بین استعمالہ فیمن یجوز علیہ النظر فیمن لا یجوز علیہ قلت: اصلہ فیمن یجوز علیہ النظر الکنایۃ، لان من اعتد بالانسان التفت الیہ واعارہ نظر عینیہ، ثم کثر حتی صار عبارۃ من الاعتداد والاحسان وان لم یکن ثم نظر، ثم جاء فیمن لا یجوز علیہ النظر مجردًا لمعنی الاحسان مجازًا عما وقع کنایۃ عنہ فیمن یجوز علیہ النظر"[۲۰۶]۔ رویت خداوندی جیسا بتایا گیا معتزلہ کے نزدیک محال ہے چنانچہ زمخشری اسی چیز کو ذہن میں رکھ کر 'نظر' بحیثیت کنایے کی تشریح کرتے ہیں۔ کنایہ دراصل اسی چیز کے بارے میں ہے جو مرئی ہے اور کثرت استعمال سے عبارت ہوگیا احسان ومہربانی سے اور غیر مرئی کے لیے بھی استعمال ہونے لگا۔

زمخشری کنایے کی ایک قسم کے دریافت کنندہ :

جس طرح تمثیل سے مشابہ مگر اس اعتبار سے اس سے مختلف کہ حقیقت ومجاز سے اسے کوئی واسطہ نہیں ہوتا زمخشری نے ایک اسلوب کی نشان دہی کی ہے جسے وہ تخییل کا نام دیتے ہیں اسی طرح کنایے کی بھی انہوں نے ایک خاص قسم مستنبط کی ہے[۲۰۷]۔ دونوں کی بنیاد ایک ہے یعنی حقیقت ومجاز دونوں سے غیر متعلق ہونا۔ اسکی ماہیت یہ ہے کہ ایسی عبارت کو لے کر جسکے معانی ومفہوم اسکے ظاہر کے خلاف واقع

---

۲۰۳ کنایے کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ مجاز ہے یا نہیں دیکھیے البرہان فی علوم القرآن ۲: ۳۰۱؛ مختصر المعانی ص ۳۳۴ فما بعدہا ۲۰۴ آل عمران : ۷۷

۲۰۵ الکشاف ۱: ۲۸۸؛ البرہان ۲: ۲۱۰ ۲۰۶ الکشاف ۱: ۲۸۸

۲۰۸ ایضاً ۲۰۹ البرہان فی علوم القرآن ۲: ۳۰۹

ہوئے ہیں، اسکے مفردا لفاظ کو حقیقت ومجاز دونوں سے بیگانہ قرار دیکر پوری عبارت سے ایک مجموعی تاثر پیدا کرنا جو اس عبارت کا اصل مقصود ہو۔[210] اسکی تفصیل سورہ طٰہٰ کی آیت 'الرحمن علی العرش استوی'[211] کے تحت ملتی ہے۔ زمخشری کہتے ہیں کہ استواء علی العرش (یعنی تخت نشینی) عرش بمعنی تخت، کیونکہ سلطنت وحکومت کے لوازم ومتعلقات میں سے ہے، اسلیے اسے حکومت وسلطنت کے لیے کنایے کے طور پر استعمال کیا جانے لگا اور استوی علی العرش سے یہ سمجھا جانے لگا کہ فلاں شخص سلطنت وحکومت کا مالک ہو گیا ہے خواہ وہ تخت پر ایک لمحے کے لیے بھی نہ بیٹھا ہو۔ اس لفظ کے استعمال اور حکومت واقتدار کی ملکیت میں معنی کے لحاظ سے کسی قسم کا کوئی فرق نہ رہا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ لفظ اس مفہوم کو زیادہ موثر طریقے اور بہتر طور پر ادا کرتا ہے۔ اس لفظ کے استعمال اور 'ید فلان مبسوطۃ ویدی فلان مغلولۃ' کے استعمال میں سرمو فرق نہیں جنھیں بول کر ہم صرف یہ مراد لیتے ہیں کہ فلاں سخی ہے اور فلاں بخیل ہے خواہ اس شخص نے واقعتاً عطا کے لیے ہاتھ پھیلایا بھی نہ ہو یا سرے سے اسکے ہاتھ ہی نہ ہو تب بھی یہ کہنا درست ہو گا کہ یدہ مبسوطۃ۔ یہود نے جو 'ید اللہ مغلولۃ'[212] کہا اور اسکے جواب میں 'یداہ مبسوطتان'[213] کہا گیا وہاں بھی یہی مفہوم پیش نظر ہے، ید، غل اور بسط سے کوئی سروکار نہیں۔ ید کی تفسیر جن لوگوں نے ایسے موقعوں پر نعمت سے کی ہے وہ فن بلاغت سے ناآشنائے محض ہیں۔[214] یہ باتیں اسی طرح کی ہیں جو انہوں نے تخییل کے بارے میں کہی ہیں:

کنایے کا اسلوب عبارت میں کیا زور پیدا کر دیتا ہے اسکی وضاحت زمخشری 'فاطر السموت والارض جعل لکم من انفسکم ازواجا ومن الانعام ازواجا یذرؤکم فیہ لیس کمثلہ شیء وھو السمیع البصیر'[215] کی تفسیر میں کرتے ہیں "فان قلت: ما معنی یذرؤکم فی ھذا التدبیر وھلا قیل یذرؤکم بہ. قلت: جعل ھذا التدبیر کالمنبع والمعدن للبث والتکثیر، الا تراک تقول للحیوان فی خلق الازواج تکثیر، کما قال تعالی 'ولکم فی القصاص حیاۃ'؛ وقالوا ومثلک لا یبخل نفوا البخل عن مثلہ وھم یریدون نفیہ عن ذاتہ، قصدوا المبالغۃ فی ذلک فسلکوا بہ طریق الکنایۃ لانھم اذا نفوہ عمن یسد مسدہ وعمن ھو علی اخص اوصافہ فقد نفوہ عنہ، ونظیرہ قولک للعربی 'العرب لا تخفر الذمم' کان ابلغ من قولک انت لا تخفر،

---

[210] البرہان ۲: ۳۰۹ [211] سورہ طٰہٰ ۵ [212] سورہ مائدہ ۶۴
[213] ایضاً [214] الکشاف ۲: ۴ [215] سورہ شوریٰ ۱۱

ومنه قولهم ثلثاً ایفعت لداته، و بلغت اترابه یریدون ایفاعه وبلوغه، و فی حدیث رقیقة بنت صیفی فی سقیا عبدالمطلب" الاوفیهم الطیب الطاهر لداته، والقصد الی طهارته وطیبه"[۲۱۶]

کفر کا انجام بتلاتے ہوئے قرآن کہتا ہے "ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفراً لن تقبل توبتهم واولئک هم الضالون. ان الذین کفروا وماتوا وهم کفار فلن یقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولوافتدای به اولئک لهم عذاب الیم ومالهم من نصرین[۲۱۷] زمخشری بتاتے ہیں کہ "لن تقبل توبتهم" کنایہ ہے "موت علی الکفر" سے کیوں کہ وہ کافر جس کی توبہ قبول نہیں ہوتی وہی شخص ہے جسکی موت کفر پر ہوئی ہو یہاں اس کنایہ کو استعمال کرنے کا جو فائدہ ہے زمخشری اسکی ان الفاظ میں تشریح کرتے ہیں "الفائدة فیها جلیلة وهی التغلیظ فی شأن اولئک الفریق من الکفار وابراز حالهم فی صورة حالة الآیسین من الرحمة التی هی اغلظ الاحوال واشدها، الاتری ان الموت علی الکفر انما یخاف من اجل الیاس من الرحمة"[۲۱۸]

تعریض

تعریض کے استعمال میں جو معنویت اور بلاغت پوشیدہ ہے اس پر زمخشری نے سورہ سبا کی آیات "قل ادعوا الذین زعمتم من دون الله لا یملکون مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض ومالهم فیهما من شرک وماله منهم من ظهیر. ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له حتی اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربکم قالوا الحق وهو العلی الکبیر. قل من یرزقکم من السموت والارض قل الله وانا او ایاکم لعلی هدی او فی ضلل مبین[۲۱۹]" کی تفسیر میں روشنی ڈالی ہے۔ یہ بات کہ یہ دو فریق ہیں جن میں سے ایک وہ ہے جو زمین و آسمان کے واحد رزق رساں کی توحید کا قائل ہے اور دوسرا وہ جو اس کی عبادت میں اصنام کو شریک کرتا ہے ان دونوں میں سے کوئی ایک یقیناً ہدایت یافتہ اور دوسرا گمراہ ہے ایسی منصفانہ بات ہے کہ موافق یا مخالف جو اسے سنے گا پکار اٹھے گا کہ کہنے والا بڑی سچی اور انصاف کی بات کہہ رہا ہے۔ بات صاف صاف کہنے کے بجائے تعریض کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے اور شرک کے رد میں ایک فصیح وبلیغ تقریر کے بعد "انا او ایاکم لعلی هدی او فی

---

[۲۱۶] الکشاف ۴: ۱۹۶ — [۲۱۷] سورہ آل عمران ۹۱ — [۲۱۸] الکشاف ۱: ۲۹۳

[۲۱۹] سورہ سبا ۲۲-۲۴

صنلال مبین' کہ کہ جہاں انصاف پسندی کی راہ اختیار کی گئی ہے وہیں ازراہ تعریض یہ بھی بتایا گیا ہے کہ کون فریق ہدایت کی راہ پر ہے اور بہک کون گیا ہے۔ صراحت کی راہ چھوڑ کر تعریض کا طریقہ کیوں اختیار کیا گیا زمخشری کی زبانی سنیے " لکن التعریض والتوریة افضل بالمجادل الی الغرض واھجم به علی الغلبة مع قلة شغب الخصم وفل شوکته بالھوینا ونحوہ قول الرجل لصاحبه' علم الله الصادق منی ومنك وان احدنا لکاذب' ومنه بیت حسان

أتھجوہ ولست له بکفء — فشرکما لخیرکما الفداء[٢٢٠] *

یعنی اس طرح مخالف سے زیادہ تکرار نہیں ہوتی اور مقصد بھی بآسانی حاصل ہو جاتا ہے۔

تعریض کے ادبی حسن نفسیاتی اثر انگیزی اور اسکی اس خصوصیت پر کہ ایسی باتیں اسکے ذریعے نہایت لطیف انداز میں کہدی جاسکتی ہیں جن کی صراحت ذوق سلیم پر بار گذرتی ہے۔ تفصیلی گفتگو ان آیات کی تفسیر میں ملتی ہے جن میں حضرت داؤد علیہ السلام کی ایک لغزش پر دو ہستیوں کے ان کو متنبہ کرنے کا واقعہ بیان ہوا ہے" وھل اتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا علی داود ففزع منھم قالوا لا تخف خصمان بغی بعضنا علی بعض فاحکم بیننا بالحق ولا تشطط واھدنا الی سواء الصراط۔ ان ھذا اخی له تسع وتسعون نعجةً ولی نعجةٌ واحدة فقال اکفلنیھا وعزنی فی الخطاب۔ قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الی نعاجه وان کثیرا من الخلطاء لیبغی بعضھم علی بعض الا الذین امنوا وعملوا الصالحات وقلیل ما ھم[٢٢١]" ان آیات میں تعریض اور تمثیل دونوں اسلوب اکٹھے ہو گئے ہیں اور اس طرح ان آیات کا معنوی حسن اور ادبیت دوبالا ہو گئی ہے۔ کیوں؟ لکونھا ابلغ فی التوبیخ من قبل ان التامل اذا اداہ الی الشعور بالعرض به کان اوقع فی نفسه واشد تمکنا من قلبه واعظم اثرا فیه واجلب لاحتشامه وحیائه وأدعی الی التنبه علی الخطأ فیه من ان یبادرہ به صریحا مع مراعات حسن الادب بترك المجاھرة الا تری الی الحکماء کیف اوصوا فی سیاسة الولد اذا وجدت منه ھنة منکرة بان یعرض له بانکارھا علیه ولا یصرح وان تحکی له حکایة ملاحظة لحاله ، مقیاسا لشانه فیتصور قبح ما وجد منه بصورة مکشوفة مع انه أصون لما بین الوالد والولد من حجاب الحشمة[٢٢٢]" اس جگہ جہاں ایک لغزش پر متنبہ کیا جارہا ہے تمثیل و کنایے کا

٢٢٠ الکشاف ٣: ٢٥٨ - ٢٥٩
٢٢١ سورۂ ص ٣٨: ٢١ - ٢٤
٢٢٢ الکشاف ٤: ٩٣

اسلوب اختیار کرنے میں کیا حکمت ہے؟ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس میں دُہری مصلحت پوشیدہ ہے: ایک تو یہ کہ زجر و توبیخ کے لیے جیسا ابھی بتایا گیا تمثیل کا اسلوب کہیں زیادہ بلیغ ہے دوسرے یہ کہ ایسے امر پر تنبیہ کے لیے جس کی وضاحت مصلحت کے خلاف ہو کنایے کا انداز اختیار کرنا ہی مناسب ہے جیسے کہ ہر اس معاملے میں کنایے کا اسلوب استعمال کرتے ہیں جہاں تہذیب یا تعلقات زبان کو روکتے ہوں۔ حضرت داؤد علیہ السلام کی پردہ پوشی اور آپ کی حرمت و اکرام بھی اسی کی متقاضی ہے کہ بات کنایے کے پیرایے میں کہی جائے۔

الفاظ کے فروق و ظلال

خیالات اور جذبات اصل اعتبار سے الفاظ کے تابع ہوتے ہیں کہ اپنے احساسات دوسروں تک منتقل کرنے کا بڑا ذریعہ الفاظ ہی ہیں۔ ایک برمحل لفظ وہ اثر پیدا کرتا ہے جو بڑے سے بڑا مصور اپنے موئے قلم سے نہیں کر سکتا۔ بلاغت کا بڑا مدار الفاظ ہیں۔ صحیح اور مناسب الفاظ کے انتخاب کا سلیقہ اور ان کا مناسب استعمال بلاغت کی پہلی شرط ہے۔ الفاظ وہ پیکر ہیں جن میں معانی کی روح کا ظہور ہوتا ہے۔ اسلیے یہ بہت ضروری ہے کہ متکلم کو الفاظ کے نازک و لطیف فروق اور ان کے مختلف ظلال کا گہرا علم ہو ورنہ کلام معنویت اور تاثیر سے خالی ہو کر جسد بے روح بن جائے گا۔ زمخشری الفاظ کی جادوگری اور ساحرانہ تاثیر کے بڑے واقف کار ہیں۔ تفسیر میں جگہ جگہ وہ الفاظ کے استعمال کی بلاغت، ان کی معنویت اور ان کے باہمی فروق کی نشان دہی کرتے ہیں۔ الفاظ کے انتخاب کا حسن اور ان کے ذریعے طرز ادا میں جو جدت، ندرت اور شگفتگی قرآن نے پیدا کی ہے اسکے فنی اور ادبی محاسن پر بھی ان کے یہاں تفصیلی بحثیں ملتی ہیں۔

عِوَجٌ اور عَوَجٌ

قیامت کے دن پہاڑوں کو پیس کر سرمہ کر دیا جائے گا اور زمین بالکل برابر اور مسطح ہو جائے گی نشیب رہے گا نہ فراز۔ اس مضمون کو قرآن نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے "ویسئلونک عن الجبال فقل ینسفها ربی نسفا فیذرها قاعا صفصفا لا تری فیها عوجا ولا امتا"۔ عربی میں کجی کے اظہار کے لیے دو لفظ استعمال ہوتے ہیں، عِوَج اور عَوَج۔ پہلا معنوی کجی کے لیے آتا ہے اور دوسرا حسی کے لیے۔ قرآن یہاں اس لفظ کو اختیار کرتا ہے جو معنوی کجی کے لیے مستعمل ہے حالانکہ موقع حسی کجی کا ہے۔ زمخشری اس ترک و اختیار کی معنوی لطافت

---

۲۲۳ نیز دیکھیے: الکشاف ۲: ۹۴

۲۲۴ سورہ طٰہٰ ۱۰۵-۱۰۷

پر گفتگو کرتے ہیں اور اپنی لسانیاتی مہارت کے ذریعے لفظ کے استعمال کو احساس سے ادراک کی طرف منتقل کر دیتے ہیں۔ کہتے ہیں" اختیار هذا اللفظ له موقع حسن بديع فی وصف الارض بالاستواء والملاسة ونفی الاعوجاج عنها علی ابلغ ما يكون وذلك انك لو عمدت الی قطعة ارض فسويتها وبالغت فی التسوية علی عينك وعيون البصراء من الفلاحة واتفقتم علی انه لم يبق فيها اعوجاج قط، ثم استطلعت رأی المهندس فيها وامرته ان يعرض استواءها علی المقاييس الهندسية لعثر فيها علی عوج فی غير موضع لا يدرك ذلك بحاسة البصر ولكن بالمقياس الهندسی فنفی الله عزوعلا ذلك العوج الذی دق ولطف عن الادراك اللهم الا بالقياس الذی يعرفه صاحب التقدير والهندسة وذلك الاعوجاج لما لم يدرك الا بالقياس دون الاحساس لحق بالمعانی فقيل له عِوَج بالكسر[۲۲۵]" یعنی قرآن جس کجی کی نفی کر رہا ہے وہ حسی نہیں بلکہ اس اعتبار سے معنوی ہی ہے کہ اسکا ادراک ایک ماہر فن کی بصیرت ہی کر سکتی ہے اور اسی وجہ سے اسے حسی کے بجائے معنوی کہنا مناسب ہے اور اسے عِوَج کا لفظ ہی ظاہر کر سکتا ہے۔

لایشعرون ولایعلمون

منافقین کے طرز عمل پر قرآن مجید نے ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے" واذا قيل لهم لا تفسدوا فی الارض قالوا انما نحن مصلحون. الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون. واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا انؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون[۲۲۶]" اور ایک جگہ ان کے لیے' لایشعرون' اور دوسری جگہ 'لایعلمون' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ دونوں میں باہم کیا فرق ہے اور اسکے ذریعہ قرآن کس طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے زمخشری کی زبانی سنیے "لان امر الديانة والوقوف علی ان المومنين علی الحق وهم علی الباطل يحتاج الی نظر واستدلال حتی يكتسب الناظر المعرفة، واما النفاق وما فيه من البغی المؤدی الی الفتنة والفساد فی الارض فأمر دنيوی مبنی علی العادات، معلوم عند الناس، خصوصا عند العرب فی جاهليتهم وما كان قائما بينهم من التغاور والتناحر والتحارب والتحازب، فهو كالمحسوس المشاهد، ولانه قد ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم معه احسن طباقا له[۲۲۷]" یعنی پہلا معاملہ ایسا ہے جس

---

[۲۲۵] الکشاف ۹۱:۳ — [۲۲۶] سورہ بقرہ ۱۱-۱۳ — [۲۲۷] الکشاف ۱: ۹۴

کے لیے غور و فکر کی ضرورت ہے دوسرا وہ ہے جسے ہر ایک جانتا ہے اور وہ ایک محسوس مشاہد چیز ہے چنانچہ ان دونوں باتوں کو علیحدہ علیحدہ ظاہر کرنے کے لیے ایک جگہ 'شعور' اور دوسری جگہ 'علم' کا لفظ استعمال کیا گیا۔ زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ حماقت جہل ہی کا دوسرا نام ہے اور اس کے ساتھ 'علم' کا لفظ ہی مقابلے پر سجتا ہے۔

نور و ضوء :

منافقین کی ایک تمثیل قرآن نے یہ بیان کی ہے 'مثلھم کمثل الذی استوقد نارًا فلما اضاءت ماحوله ذھب اللہ بنورھم وترکھم فی ظلمات لا یبصرون'[۲۲۸] زمخشری کہتے ہیں کہ یہ دریافت کیا جاسکتا ہے کہ جب پہلے 'اضاءت' کا لفظ استعمال کیا جا چکا ہے تو ذھب اللہ بضوءھم' کیوں نہیں کہا گیا پھر بتاتے ہیں کہ 'نور' کے لفظ میں اس جگہ زیادہ بلاغت پائی جاتی ہے "لان الضوء فیہ دلالۃ علی الزیادۃ فلو قیل ذھب اللہ بضوءھم لأوھم الذھاب بالزیادۃ، وبقاء ما یسمی نورًا، والغرض ازالۃ النور عنھم رأسا وطمسہ اصلا۔ الا تری کیف ذکر عقیبہ 'وترکھم فی ظلمات' والظلمۃ عبارۃ عن عدم النور وانطماسہ، وکیف جمعھا، وکیف نکرھا وکیف اتبعھا ما یدل علی انھا ظلمۃ مبھمۃ لا یتراءی فیھا شبحان وھو قولہ 'لا یبصرون'"[۲۲۹] اگر ضوء کا لفظ استعمال ہوتا تو کچھ کچھ روشنی باقی رہنے کا وہم ہو سکتا تھا حالاں کہ مقصد یہ ہے کہ روشنی کا نام و نشان نہیں رہا اندھیرا ہی اندھیرا چھا گیا۔ قرآن بھی سب اسی مفہوم کی تائید میں ہیں اسلیے نور کا لفظ استعمال ہوا۔ نور مجرد روشنی کے لیے اور ضوء روشنی کی تیزی کے لیے آتا ہے۔

ذہب بہ و اذہبہ

مذکورہ آیت میں روشنی زائل کر دینے کے لیے 'ذہب بہ' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ اس موقع پر 'اذہبہ' بھی کہا جا سکتا تھا دونوں فعل متعدی ہیں۔ زمخشری دونوں کا فرق بتاتے ہیں کہ 'اذہبہ' کے معنی ہیں 'ازالہ وجعلہ ذاھبا' یعنی زائل کر دینا۔ لیکن 'ذہب بہ' کا مفہوم ہے 'استصحبہ ومضی بہ معہ' اپنے ساتھ لے گیا جیسے یہ استعمالات ہیں 'ذھب السلطان بمالہ' یعنی 'اخذہ' یا خود قرآن میں آتا ہے 'فلما ذھبوا بہ' یا 'اذا

---

[۲۲۸] سورہ بقرہ ۲: ۱۵   [۲۲۹] الکشاف ۱: ۵۷

لذهب کل اله بما خلق' اور کہتے ہیں 'ذهبت به الخیلاء' چنانچہ اس صورت میں مفہوم یہ ہے "اخذ الله نورهم و امسکه ۔ و ما یمسك فلا مرسل له فهو ابلغ من الاذهاب"[۲۳۰]

کسب واکتساب

اعمال خیر و شر کے بارے میں قرآن میں آتا ہے 'لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت'[۲۳۱] عمل خیر کے لیے لفظ 'کسب' لایا گیا اور عمل شر کے لیے 'اکتساب'۔ زمخشری کی نکتہ رس نگاہ کسب و اکتساب کے لطیف فرق کا ادراک کر لیتی ہے۔ اکتساب میں کوشش، جد و جہد اور سرگرمی کا مفہوم پوشیدہ ہے۔ شر ان چیزوں میں سے ہے جن کی طرف انسان کا نفس بڑی جلدی مائل ہوتا ہے اور ان میں اپنے لیے بڑی کشش محسوس کرتا ہے۔ چنانچہ اس کے حصول میں وہ بڑی سرگرمی اور تندہی سے کام لیتا ہے۔ اس خصوصیت کی بنا پر قرآن نے شر کیلیے اکتساب کا لفظ منتخب کیا۔ خیر کے ساتھ کیونکہ نفس انسانی کا یہ رویہ نہیں ہوتا اس لیے اس کیواسطے 'کسب' کا لفظ اختیار کیا جس میں کوشش اور جد و جہد کا وہ مفہوم نہیں پایا جاتا۔[۲۳۲]

فعل و صنع

ایک دوسرے موقع پر یہود کے عوام کے عام اخلاقی زوال اور ان میں اباحیت کے رجحانات کی بالا دستی اور دوسری طرف اسکے بارے میں ان کے علماء و زہاد کی مداہنت اور تغافل پیشگی پر تبصرہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے' وتری کثیرا منهم یسارعون فی الاثم و العدوان و اکلهم السحت لبئس ما کانوا یعملون۔ لولا ینهاهم الربانیون والاحبار عن قولهم الاثم و اکلهم السحت لبئس ما کانوا یصنعون'[۲۳۳] قرآن نے عوام کی بد اعمالیوں کے لیے 'لبئس ما کانوا یعملون' کے الفاظ استعمال کیے اور ان کے علماء و زہاد کے اغماض اور ترک نہی عن المنکر کے لیے 'لبئس ما کانوا یصنعون' کہا۔ زمخشری طرز تعبیر کے اس فرق کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ 'یصنعون' کے لفظ سے قرآن یہ ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ علماء و زہاد ان بد اعمال لوگوں سے کہیں زیادہ بدتر اور گنہ گار ہیں کیونکہ کسی عمل کو صنعت کا نام اس وقت تک نہیں دیا جا سکتا جب تک کہ آدمی اس میں اتنی مشق اور مہارت نہ پیدا کر لے کہ اس کا انتساب اس صنعت کی طرف ہونے لگے۔ یہود کے

---

۲۳۰ الکشاف ۱: ۵۶؛ ۲۳۱ سورہ بقرہ: ۲۸۶ ۲۳۲ الکشاف ۱: ۲۵۴
۲۳۳ سورہ مائدہ: ۶۲-۶۳

علماء وزہاد کے لیے اس موقع پر صنعت کا لفظ استعمال کر کے قرآن ایک طرف یہ ظاہر کر رہا ہے کہ وہ عوام کی بداعمالیوں سے صرف نظر کرنے اور انھیں ڈھیل دینے میں پیشہ ورانہ مہارت حاصل کر چکے ہیں۔ دوسری طرف عام اخلاقی زوال کو روکنے اور اسکی راہ میں بند باندھنے میں جو کمی اور کوتاہی وہ کر رہے ہیں اس پر انھیں ملامت کرنا چاہتا ہے کیوں کہ عام مرتکبین گناہ تو شہوات و خواہشات کی وجہ سے ان قبائح میں مبتلا ہوتے ہیں لیکن وہ لوگ جو انہیں روکنے میں کوتاہی برتتے ہیں ان سے بدتر ہیں کیوں کہ ان کے ساتھ تو ایسی شہوات و خواہشات نہیں جو وہ اس مرتکب گناہ کو اس کی غلطی پر متنبہ کرنے سے انھیں روک سکیں۔[۲۳۴]

علی و فی

مشرک کی بے بضاعتی اور اسکے خلاف عقل ہونے کی وضاحت کر کے قرآن کہتا ہے "قل من یرزقکم من السموٰت والارض قل اللہ وانا او ایاکم لعلیٰ ھدی او فی ضلل مبین"،[۲۳۵] زمخشری کا ادبی ذوق اس نازک اور لطیف فرق کا احساس کر لیتا ہے جو ہدی کے لیے 'علی' اور 'ضلال' کے لیے 'فی' کے مختلف حروف جار لاکر دونوں میں پیدا کیا گیا ہے۔ وہ بتاتے ہیں "لأن صاحب الحق کانہ مستعل علی فرس جواد یرکضہ حیث شاء والضال کانہ منغمس فی ظلام مرتبک فیہ لایدری این یتوجہ"۔[۲۳۶]

ل و فی

زکوٰۃ کے مصارف بتاتے ہوئے قرآن کہتا ہے 'انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیھا والمؤلفۃ قلوبھم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ، واللہ علیم حکیم'[۲۳۷]، اور پہلے چار کے لیے 'ل' کا استعمال کرتا ہے اور آخری چار کے لیے 'فی' لاتا ہے۔ زمخشری اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اس طرح قرآن کو یہ بتانا مقصود ہے کہ جن پر 'فی' لایا گیا ہے وہ پہلے چار کے مقابلے میں صدقات کے کہیں زیادہ مستحق ہیں "لان 'فی' للوعاء فنبہ علی انھم احقاء بان توضع فیھم الصدقات ویجعلوا مظنۃ لھا ومصبا" اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شخص کو غلامی یا قید سے آزاد کرانے

---

۲۳۴ الکشاف ۱: ۵۰۱ — ۲۳۵ سورہ سبا: ۲۴

۲۳۶ الکشاف ۳: ۵۹۱ — ۲۳۷ سورہ توبہ: ۶۰

میں اسے ایک بڑی آفت سے نجات دلانے، کسی کا قرض ادا کردینے میں اسے ایک اہم ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے میں مدد دینے، راہ خدا میں جہاد کرنے والے ایک غریب آدمی یا ایک معذور ومجبور حاجی کے معاملے میں فقر وعبادت کے باہم جمع ہونے، یا اسی طرح مسافر کے معاملے میں فقر اور اہل ومال سے دوری کے یکجا ہو جانے سے جو اہمیت اور اولیت ان چار کو حاصل ہو جاتی ہے وہ پہلے چار میں نہیں پائی جاتی۔ زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ 'سبیل اللہ' اور 'ابن السبیل' پر دوبارہ 'فی' کا لانا یہ ظاہر کرتا ہے کہ ان دونوں کو رقاب اور غارمین پر ترجیح حاصل ہے[۲۳۹]۔

نظم قرآنی

زمخشری کے نزدیک قرآنی اعجاز اس کے نظم میں پوشیدہ ہے چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں "وھو تالیفه علی نظم واسلوب یعجز عنه کل بلیغ وصاحب بیان[۲۴۰]" اور دوسری جگہ کہتے ہیں "انزله بالنظم المعجز الفائت للقدرة[۲۴۱]" اس لئے وہ قرآن کی عبارت کے حسن، اس کے اسلوب کی ندرت، جملوں کی ترکیب اور ان کے باہمی تعلق سے معنی خیزی میں اضافہ، الفاظ کی معنی آفرینی اور مضمون کے ربط کو جابجا واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس طرح قاری کے سامنے نظم قرآنی کی بلاغت کو متشکل کر کے دکھانا چاہتے ہیں اور اسے ایک مفسر کی سب سے بڑی ذمہ داری قرار دیتے ہیں۔ کہتے ہیں" ومن حق مفسر کتاب اللہ الباھر وکلامه المعجز ان یتعاھد فی مذاھبه بقاء النظم علی حسنه والبلاغة علی کمالها وما وقع به التحدی سلیما من القادح[۲۴۱]"

سورہ حجرات کا شروع ہے" یا ایھا الذین آمنوا لا تقدموا بین یدی اللہ ورسوله واتقوا اللہ ان اللہ سمیع علیم. یا ایھا الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی ولا تجھروا له بالقول کجھر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم وانتم لا تشعرون. ان الذین یغضون اصواتھم عند رسول اللہ اولئك الذین امتحن اللہ قلوبھم للتقوی لھم مغفرة واجر عظیم۔ ان الذین ینادونك من وراء الحجرات اکثرھم لا یعقلون. ولو انھم صبروا حتی تخرج الیھم لکان خیرا لھم واللہ غفور رحیم[۲۴۲]۔ ان آیات میں کیا حسن ادا پایا جاتا ہے اور یہ بلاغت کے کس مرتبے پر ہیں

---

۲۳۹ الکشاف ۲: ۲۲۲ ۲۴۰ و ۲۴۱ الکشاف ۱: ۵۹۴ عند تفسیر آیت ۱۹۶ من سورہ البقرہ

۲۴۱ الکشاف ۱: ۵۲ عند تفسیر آیت ۵ من سورۃ البقرۃ ۲۴۲ آیات ۱ تا ۵

زمخشری کی نگاہوں سے دیکھیے :-

"لا تقدموا" کو بغیر مفعول کے لایا گیا ہے جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں اس حذف کے ذریعے ہر اس چیز کو شامل ہی کرنا مقصود ہو جس کے بارے میں انسان تقدیم کر سکتا ہے یا سرے سے مفعول کا قصد و حذف ہی نہ مراد ہو بلکہ نفس تقدیم پر ہی لانا مقصود ہو گو یا یہ بات کہی جا رہی ہو کہ اے ایمان والو ! سرے سے فعل تقدیم پر ہی آمادہ نہ ہو' بین یدی اللہ ورسولہ' میں مجاز کا استعمال کیا گیا ہے جس سے کتاب وسنت سے ہٹ کر کسی فعل کی آمادگی کی شناعت و قباحت کی تصویر نگاہوں کے سامنے کھنچ جاتی ہے۔ اگر مجاز کا استعمال نہ کیا گیا ہوتا تو یہ بات پیدا نہ ہوتی اللہ اور رسول کو باہم لایا گیا ہے اس اسلوب کا فائدہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو قدر و منزلت اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے وہ واضح ہو جاتی ہے اور اس انتہائی خصوصی تعلق کا اظہار ہو جاتا ہے جو پروردگار عالم کو جناب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ہے۔ اس بات کو آگے آنے والی اس حرکت سے بیزاری کے اظہار کے لیے تمہید بنایا گیا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آوازیں بلند کرنے کی صورت میں بعض لوگوں سے سرزد ہوئی۔ گو یا یہ کہا گیا ہے کہ اللہ نے جس ہستی کا مرتبہ اتنا بڑھایا اور اتنا خصوصی تعلق اسکے ساتھ قائم کیا اسکی تعظیم و توقیر کا ادنیٰ تقاضا یہ ہے کہ اسکے سامنے آوازیں پست رکھی جائیں[٢٤٣] آگے دوبارہ 'یا ایھا الذین امنوا' کے ذریعے خطاب کیا جاتا ہے" استدعاء منھم لتجدید الاستبصار عند کل خطاب وارد، وتطریۃ الانصات لکل حکم نازل، وتحریک منھم لئلا یفتروا ویغفلوا عن تاملھم وما اخذوا بہ عند حضور مجلس رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم من الادب الذی المحافظۃ علیہ تعود علیھم بعظیم الجدوی فی دینھم وذلک لان فی اعظام صاحب الشرع اعظام ما ورد بہ ومستعظم الحق لایدعہ استعظامہ ان یالوعملا بما یحدوہ علیہ، وارتداعا عما یصدہ عنہ وانتھاء الی کل خیر[٢٤٤]"

جو لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنی آواز پست رکھتے ہیں ان کے اس فعل کو اللہ کتنی پسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے تیسری آیت کا اسلوب بتاتا ہے" وھذہ الآیۃ بنظمھا الذی رتبت علیہ من ایقاع الغاضین اصواتھم اسما لان المؤکدۃ، وتصییر خبرھا جملۃ من مبتدأ وخبر معرفتین معا، والمبتدا اسم الاشارۃ، واستئناف الجملۃ المستودعۃ ما ھو جزاؤھم علی عملھم وایراد الجزاء نکرۃ مبھما امرہ، ناظرۃ

---

[٢٤٣] الکشاف ٣: ٢٤٧-٢٤٨ [٢٤٤] الکشاف ٣: ٢٤٩

فی اللہ لا لہ علی غایۃ الاعتداد بالارتضاء لما فعل الذین وقروا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من خفض اصواتہم وفی الاعلام بمبلغ عزۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقدر شرف منزلتہ وفیہا تعریض بعظیم ما ارتکب الرافعون اصواتہم واستیجابہم ضد ما استوجب ہؤلاء"[۲۴۵]

چوتھی آیت پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں" فورود الآیۃ علی النمط الذی وردت علیہ فیہ ما لا یخفی علی الناظر من بینات اکبار محل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واجلالہ: منہا مجیئہا علی النظم المسجل علی الصائحین بہ بالسفہ والجہل لما اقدموا علیہ۔ ومنہا لفظ الحجرات وایقاعہا کنایۃ عن موضع خلوتہ ومقیلہ مع بعض نسائہ۔ ومنہا المرور علی لفظہا بالاقتصار علی القدر الذی تبین بہ ما استنکر علیہم۔ ومنہا التعریف باللام دون الاضافۃ۔ ومنہا ان شفع ذمہم باستجفائہم واستر کاک عقولہم وقلۃ ضبطہم لمواضع التمییز فی المخاطبات تہوینا للخطب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتسلیۃ لہ واماطۃ لما تداخلہ من ایحاش تعجرف ہم وسوء ادبہم"[۲۴۶]

ان چاروں آیات پر شعوری تبصرہ کرتے ہوئے زمخشری اس بات کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ آیات اپنی طرز ادا سے کس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جلالت شان کو ظاہر کرتی ہیں اور آپ کے ساتھ کس حسن ادب کی تلقین کرتی ہیں اور آپس میں کس خوبی سے مربوط ہیں" وہلم جرا من اول السورۃ الی آخر ہذہ الآیۃ متأمل کیف ابتدئ بایجاب ان تکون الامور التی تنتمی الی اللہ ورسولہ متقدمۃ علی الامور کلہا من غیر حصر ولا تقیید، ثم اردف ذلک النہی عما ہو من جنس التقدیم من رفع الصوت والجہر کأن الاول بساط للثانی ووطأ لذکرہ ما ہو ثناء علی الذین تحاموا ذلک فغضوا اصواتہم دلالۃ علی عظیم موقعہ عند اللہ، ثم جیئ علی عقب ذلک بما ہو اطم وہجنتہ اتم، من الصیاح برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حال خلوتہ ببعض حرماتہ من وراء الجدر، کما یصاح باہون الناس قدرا لینبہ علی فظاعۃ من اجروا الیہ وجسروا علیہ، لان من رفع اللہ قدرہ علی ان یجہر لہ بالقول حتی خاطبہ جلۃ المہاجرین والانصار باخی السرار، کان صنیع ہؤلاء من المنکر الذی

۲۴۵۔ الکشاف ۴: ۲۸۳ ۲۴۶۔ الکشاف ۴: ۲۸۴

بلغ من التفاحش مبلغا" پھر کہتے ہیں " ومن هذا وامثاله يقتطف ثمر الالباب وتقتبس محاسن الآداب[۲۴۷]"

ربط آیات

آیات قرآنی کا باہمی ربط مفسرین کے لیے نہایت اہم مسائل میں سے رہا ہے۔ بعض اوقات یہ ربط اتنا خفی اور لطیف ہوتا ہے کہ اس کا ادراک صرف ذہن رسا اور اعلیٰ ادبی ذوق رکھنے والے ہی کر سکتے ہیں۔ اس لطافت اور اخفا کی وجہ سے بعض لوگ سرے سے ربط ہی کے منکر ہو گئے۔ زمخشری، جو قرآن کا اعجاز اسکی بلاغت میں پوشیدہ سمجھتے ہیں اور نظم قرآنی کو معجز بتاتے ہیں، ربط آیات کی طرف پوری توجہ دیتے ہیں لیکن ان کی توجیہات منطقی بھول بھلیوں میں نہیں ڈالتیں، ان کی بنیاد تربیت یافتہ پاکیزہ ادبی ذوق ہوتا ہے۔ ورنہ اکثر تو یہی دیکھا جاتا ہے کہ ربط آیات بتانے کی جو کوششیں کی جاتی ہیں وہ ذہنی ورزش سے زیادہ نہیں ہوتیں۔ قرآن مجید کے بالکل شروع کی آیات ہیں" الم. ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين" زمخشری آیت کی بعض نحوی توجیہات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں" والذى هو ارسخ عرقا فى البلاغة ان يضرب عن هذا المحال صفحا وان يقال عن قوله 'الم' جملة براسها او طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها، وذلك الكتاب جملة ثانية 'ولاريب فيه' ثالثة، و'هدى للمتقين' رابعة وقد اصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم حيث جئ بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض فالثانية متحدة بالاولى معتنقة لها وهلم جرا الى الثالثة والرابعة[۲۴۸]"

اس اجمال کی شرح زمخشری کے الفاظ میں یہ ہے۔" بيان ذلك انه نبه اولا على انه الكلام المتحدى به ثم اشير اليه بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقريرا لجهة التحدى وشدا من اعضاده ثم نفى عنه ان يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة وتسجيلا بكماله لانه لاكمال اكمل مما للحق واليقين ولا نقص انقص مما للباطل والشبهة وقيل لبعض العلماء فيم لذتك فقال فى حجة تتبختر اتضاحا وفى شبهة تتضاءل افتضاحا. ثم اخبر عنه بانه

---

۲۴۷ الکشاف ۴: ۲۸۴ - ۲۸۵

۲۴۸ الکشاف ۱: ۲۹

هدی المتقين، فقرب ذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله وحقا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ثم لم تخل كل واحدة من الاربع بعد ان رتبت هذا الترتيب الانيق ونظمت هذا النظم السري من نكتة ذات جزالة ففي الاولى الحذف والرمز الى الغرض بالطف وجه وارشقه، وفي الثانية ما في التعريف من الضخامة، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف. وفي الرابعة الحذف، ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هاد وايراده منكرا والايجاز في ذكر المتقين، زادنا الله اطلاعا على اسرار كلامه وتبينا لنكت تنزيله وتوفيقا للعمل بما فيه [۲۴۹]"

سورہ شعراء کی ان آیات کی تفسیر میں جن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام بتوں کے پجاریوں سے گفتگو کرتے ہوئے نظر آتے ہیں زمخشری نے آیات کے ربط و تناسق پر اچھی روشنی ڈالی ہے۔آیات ہیں" واتل عليهم نبأ ابراهيم. اذ قال لابيه وقومه ما تعبدون. قالوا نعبد اصناما فنظل لها عاكفين. قال هل يسمعونكم اذ تدعون. او ينفعونكم او يضرون. قالوا بل وجدنا اباءنا كذلك يفعلون. قال افرأيتم ما كنتم تعبدون. انتم واباؤكم الاقدمون، فانهم عدو لي الا رب العالمين، الذي خلقني فهو يهدين. والذي هو يطعمني ويسقين. واذا مرضت فهو يشفين. والذي يميتني ثم يحيين، والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين. رب هب لي حكما والحقني بالصالحين. واجعل لي لسان صدق في الاخرين. واجعلني من ورثة جنة النعيم واغفر لابي انه كان من الضالين. ولا تخزني يوم يبعثون. يوم لا ينفع مال ولا بنون. الا من اتى الله بقلب سليم [۲۵۰]" زمخشری لکھتے ہیں" وما احسن ما رتب ابراهيم عليه السلام كلامه مع المشركين، حين سألهم اولا عما يعبدون سؤال مقرر لا مستفهم، ثم انحى على الهتهم فابطل امرها بانها لا تضر ولا تنفع ولا تبصر ولا تسمع على تقليدهم اباءهم الاقدمين، فكسره واخرجه من ان يكون شبهة فضلا ان يكون حجة. ثم صور المسألة في نفسه دونهم حتى تخلص منها الى ذكر الله عز وعلا، فعظم شأنه وعدد نعمته، من لدن خلقه وانشائه الى حين وفاته، مع ما يرجى في الآخرة من رحمته، ثم اتبع ذلك ان دعاه بدعوات المخلصين،

---

[۲۴۹] الکشاف ۱: ۲۹

[۲۵۰] سورہ شعراء: ۶۹-۸۹

وابتهل اليه ابتهال الاوّابين. ثم وصله بذكر يوم القيامة وثواب الله وعقابه وما يقع اليه المشركون يومئذ من الندم والحسرة على ما كانوا فيه من الضلال وتمنى الكرة الى الدنيا ليؤمنوا ويطيعوا"[۲۵۱]

سورہ اعراف کے شروع میں آدمؑ و ابلیس کا واقعہ بیان کرتے ہوئے کہا جاتا ہے "قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين. قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون"[۲۵۲] اسکے بعد ایک ایسی آیت آتی ہے جو بظاہر اس عبارت سے متعلق نہیں "يا بني آدم قد انزلنا عليكم لباسًا يواري سوأتكم وريشًا ولباس التقوى ذلك خير، ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون"[۲۵۳] اور اسکے بعد پھر اصل واقعہ شروع ہو جاتا ہے "يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة"[۲۵۴] زمخشری اس شبہ کو کہ درمیانی آیت بظاہر پہلے اور بعد کی آیات سے مربوط نہیں معلوم ہوتی اس طرح دور کرتے ہیں "وهذه الاية واردة على سبيل الاستطراد عقيب ذكر بدو السوأت وخصف الورق عليها اظهارًا للمنة فيما خلق من اللباس، ولما في العري وكشف العورة من المهانة والفضيحة، واشعارًا بان التستر باب عظيم من ابواب التقوى"[۲۵۵]

قدرت رکھتے ہوئے ہجرت نہ کرنے والوں کے بارے میں سورہ نساء میں آتا ہے "ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا"[۲۵۶]۔ زمخشری سوال اٹھاتے ہیں "فان قلت: كيف صح وقوع قوله 'كنا مستضعفين في الارض' جوابا عن قوله 'فيم كنتم'؟ وكان حق الجواب ان يقولوا: كنا في كذا او لم نكن في شيء" اور جواب ان الفاظ میں دیتے ہیں "قلت: معنى 'فيم كنتم' للتوبيخ بانهم لم يكونوا في شيء من الدين، حيث قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا فقالوا: كنا مستضعفين اعتذارًا مما وبخوا به بالاستضعاف، وانهم لم يتمكنوا من الهجرة حتى يكونوا في شيء. فبكتهم الملائكة بقولهم 'الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها'"[۲۵۷] اور اس طرح سوال اور جواب میں جو مناسبت ہے اسے واضح

---

۲۵۱ الکشاف ۲: ۲۵۳
۲۵۲ آیت ۲۴، ۲۵
۲۵۳ آیت ۲۶
۲۵۴ آیت ۲۷
۲۵۵ الکشاف ۲: ۷۶
۲۵۶ آیت ۹۷
۲۵۷ الکشاف ۱: ۲۸۴

کرد یتے ہیں۔ اسی طرح کا ایک موقع وہ ہے جب طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پروردگار عالم کا سوال ہوتا ہے کہ 'وما اعجلك عن قومك يا موسى'[۲۵۸] اور آپ جواب دیتے ہیں" قال هم اولاء على اثرى وعجلت اليك رب لترضى'[۲۵۹] یہاں بھی بظاہر جواب سوال سے غیر متعلق نظر آتا ہے چنانچہ زمخشری کہتے ہیں' فان قلت: ما اعجلك، سؤال عن سبب العجلة فكان الذى ينطبق عليه من الجواب ان يقال: طلب زيادة رضاك او الشوق الى كلامك وتنجز موعدك وقوله 'هم اولاء على اثرى' كما ترى غير منطبق عليه" پھر اس مناسبت کو واضح کرتے ہیں جو جواب کو سوال کے ساتھ ہے " قلت: قد تضمن ما واجهه به رب العزة شيئين، احدهما: انكار العجلة فى نفسها والثانى السؤال عن سبب المستنكر والحامل عليه، فكان اهم الامرين الى موسى بسط العذر وتمهيد العلة فى نفس ما انكر عليه، فاعتل بانه لم يوجد منى الا تقدم يسير، مثله لا يعتد به فى العادة ولا يحتفل به وليس بينى وبين من سبقته الا مسافة قريبة يتقدم بمثلها الوفد رأسهم ومقدمهم، ثم عقبه بجواب السؤال عن السبب فقال' وعجلت اليك رب لترضى' زمخشری اسکے علاوہ ایک نفسیاتی نکتہ بھی پیش کرتے ہیں" ولقائل ان يقول: حار لما ورد عليه من التهيب لعتاب الله، فاذهله ذلك عن الجواب المنطبق المرتب على حدود الكلام[۲۶۰]"

سورۂ زمر میں آتا ہے' واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون، قل اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك فى ما كانوا فيه يختلفون ولو ان للذين ظلموا ما فى الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون. وبدا لهم سيأت ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون. فاذا مس الانسان ضر دعانا ثم اذا خولناه نعمة منا قال انما اوتيته على علم بل هى فتنة ولكن اكثرهم لا يعلمون[۲۶۱]' زمخشری سوال اٹھاتے ہیں کہ 'فاذا مس الانسان ضر' میں عطف فاء کے ذریعے کیوں کیا گیا ہے جب کہ اسی سورت کے شروع میں ایسے ہی موقع پر عطف واؤ کے ذریعے ہوا ہے؟

۲۵۸؎ سورہ طٰہٰ: ۸۳ ۲۵۹؎ سورہ طٰہٰ: ۸۴

۲۶۰؎ الکشاف ۲: ۳-۶۴۶ ۲۶۱؎ سورہ زمر: ۴۵-۴۹

پھر بتاتے ہیں کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہاں یہ جملہ "واذا ذکر اللہ وحدہ اشمأزت" کے قول کے لیے بطور سبب کے آیا ہے گویا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے ذکر سے انھیں انقباض و تکدر ہوتا ہے اور دیوتاؤں کے ذکر سے ان کے دل کی کلی کھل جاتی ہے لیکن انھیں میں سے جب کسی پر مصیبت ٹوٹتی ہے تو انھیں چھوڑ کر جن کے ذکر سے سرور حاصل ہوتا تھا اس ہستی کو پکارنا شروع کر دیتے ہیں جس سے تکدر ہوتا تھا اور ان دونوں جملوں کے درمیان جو کچھ کہا گیا ہے وہ بر سبیل اعتراض ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ اعتراض کی صورت میں تو اسے موکد ہونا چاہیے تھا تو واقعہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے رب کو مخاطب کرنا "انت تحکم بینھم" فرمانا اور اسکے بعد ایک زبردست وعید کا وارد ہونا ان سب باتوں میں ان کے انقباض و تکدر، ان کے فرحت و سرور اور پریشانیوں میں دیوتاؤں کو چھوڑ کر اللہ کی طرف متوجہ ہو جانے کے بارے میں سخت ترین تاکید پائی جاتی ہے۔ پھر اسکی کچھ مزید تفصیل کرتے ہوئے زمخشری ان الفاظ میں نظم قرآنی کے علم کی اہمیت کا اظہار کرتے ہیں "وھذہ الاسرار والنکت لا یبرزھا الا علم النظم والا بقیت محتجبۃ فی اکمامھا"[۲۶۲]

قرآن کا ایک خصوصی اسلوب

اپنی تفسیر میں زمخشری ان مواقع کی سحر آگیں بلاغت کے لطیف نکات کی تشریح کرنا اپنا خصوصی فریضہ سمجھتے ہیں جہاں قرآن نے اپنے مخصوص اسلوب اور طرز ادا کے ذریعے انسانی جذبات میں تلاطم پیدا کرنا چاہا ہے اور بتاتے ہیں کہ انسان کے احساسات کو جھنجھوڑنے اور اس کی اثر پذیری کی ساری صلاحیتوں کو بیدار کرنے کے لیے قرآن نے کتنا مسحور کن پیرایۂ بیان اختیار کیا ہے۔ افک کا واقعہ اپنی نوعیت اور شدت اور دوررس نتائج کے اعتبار سے دور نبوی کے اہم ترین واقعات میں سے ہے۔ قرآن نے اسکے بارے میں جس انداز سے جو تاثر دینا چاہا ہے وہ قرآنی بلاغت کی منفرد مثال ہے۔ اس واقعہ پر گفتگو کرتے ہوئے اخیر میں کہا جاتا ہے "ان الذین یرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فی الدنیا والاخرۃ ولھم عذاب عظیم یوم تشھد علیھم السنتھم وایدیھم وارجلھم بما کانوا یعملون، یومئذ یوفیھم اللہ دینھم الحق ویعلمون ان اللہ ھو الحق المبین"[۲۶۳]۔ زمخشری ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "لو فلیت القرآن کلہ و فتشت عما اوعد بہ العصاۃ لم تر اللہ

---

۲۶۲ الکشاف ج۳: ۳۰۲-۱۰۲ ۲۶۳ سورہ نور: ۲۳-۲۵

قد غلظ فی شئ تغلیظه فی افك عائشة رضوان الله علیها ولا انزل من الآیات القوارع المشحونة بالوعید الشدید والعتاب البلیغ والزجر العنیف واستعظام ما رکب من ذلك واستفظاع ما اقدم علیه ما انزل فیه علی طرق مختلفة واسالیب مفتنة کل واحد منها کاف فی بابه ولو لم ینزل الا هذه الثلاث لکفی بها حیث القذفة ملعونین فی دارین جمیعا وتوعدهم بالعذاب العظیم فی الآخرة وبأن السنتهم وایدیهم وارجلهم تشهد علیهم بما افکوا وبهتوا وانه یوفیهم جزاءهم الحق الواجب الذی هم اهله حتی یعلموا عند ذلك ان الله هو الحق المبین[۲۶۴]"

زمخشری آگے چل کر کہتے ہیں کہ ان آیات میں ایجاز و اشباع، تفصیل و اجمال، تاکید و تکریر غرض کہ بلاغت کی ساری چوٹی کی خوبیاں جمع ہوگئی ہیں "فاوجز فی ذلك واشبع وفصل واجمل واکد وکرر وجاء بما لم یقع فی وعید المشرکین عبدة الاوثان الا ما هو دونه فی الفظاعة وما ذالك الا لامر[۲۶۵]"

ایک دوسری جگہ شرک کی بے بضاعتی اور بے وقعتی کے اظہار کے لیے قرآن کہتا ہے فاستفتهم الربك البنات ولهم البنون. ام خلقنا الملائكة اناثا وهم شاهدون. الا انهم من افكهم ليقولون. ولد الله وانهم لكاذبون. اصطفى البنات على البنين. مالكم كيف تحكمون. افلا تذكرون. ام لكم سلطان مبين. فاتوا بكتابكم ان كنتم صدقين[۲۶۶]، ان آیات کی تشریح کرتے ہوئے زمخشری لکھتے ہیں "هذه الایات صادرة عن سخط عظیم وانکار فظیع واستبعاد لاقاویلهم شدید. ما الاسالیب التی وردت علیها الا ناطقة بتسفیه احلام قریش وتجهیل نفوسها واستركاك عقولها مع استهزاء وتهکم وتعجیب من ان یخطر مخطر مثل ذلك علی بال ویحدث به نفسا فضلا ان یجعله معتقدا ویتظاهر به مذهبا[۲۶۷]"۔

بلاغت قرآنی سے زمخشری کی لطف اندوزی

قرآن کی زبان اور اسکے بیان کی بلاغت، حسن ادا، بدیع الاسلوبی، نظم قرآنی کی فنی لطافتیں اور اسکے اسالیب کی ادبی نزاکتیں زمخشری کی تفسیر کا خاص موضوع ہیں۔ وہ

---

۲۶۴ الکشاف ۳: ۱۲۵-۱۲۶
۲۶۵ الکشاف ۳: ۱۲۶
۲۶۶ سورہ صافات ۱۴۹-۱۵۷
۲۶۷ الکشاف ۴: ۶۹

پوری کوشش کرتے ہیں کہ قرآن کے ادبی حسن وجمال کا کوئی نکتہ اور کوئی دقیقہ ایسا نہ رہنے پائے جسے ان کا قلم ثبت نہ کردے لیکن ایسے مواقع بھی آتے ہیں جب معلوم ہوتا ہے کہ قرآنی فصاحت و بلاغت کے خیرہ کن جمال کی تنویر ان کی زبان توصیف کو گنگ کردیتی ہے اور وہ مبہوت و مدہوش رفتہ ہوکر رہ جاتے ہیں۔ "وتری الجبال تحسبها جامدۃ وھی تمر مر السحاب صنع اللّٰہ الذی اتقن کل شئ، انہ خبیر بما تفعلون۔ من جاء بالحسنۃ فلہ خیر منہا وھم من فزع یومئذ اٰمنون۔ ومن جاء بالسیئۃ فکبت وجوھھم فی النار۔ ھل تجزون الا ما کنتم تعملون"[۲۶۸] ان آیات قرآنی کی معنوی لطافتیں زمخشری پر اسی طرح کی کیفیات طاری کردیتی ہیں اور وہ پکار اٹھتے ہیں "فانظر الی بلاغۃ ھذا الکلام وحسن نظمہ وترتیبہ ومکانۃ اضمارہ ورصانۃ تفسیرہ واخذ بعضہ بحجز بعض کانما افرغ افراغا واحدا ولامر ما اعجز القوی واخرس الشقاشق"[۲۶۹]

اسی طرح "وجعلوا للّٰہ شرکاء قل سموھم ام تنبئونہ بما لا یعلم فی الارض ام بظاھر من القول"[۲۷۰] پر گفتگو کرتے ہوئے بے اختیار ان کے قلم سے یہ جملے نکل جاتے ہیں "وھذا الاحتجاج واسالیبہ العجیبۃ التی وردعلیہا منادعلی نفسہ بلسان طلق ذلق انہ لیس من کلام البشر لمن عرف وانصف من نفسہ"[۲۷۱] منصف مزاج جاننے والے کے نزدیک یہ قوی استدلال اور نادر اسلوب خود اپنی زبان سے بول رہا ہے کہ یہ انسان کا کلام نہیں۔ خود ایک جگہ کہتے ہیں "واسرار التنزیل ورموزہ فی کل باب بالغۃ من اللطف والخفاء حدا یدق عن تفطن العالم ویزل عن تبصرہ"[۲۷۲] کتاب اللہ کے اسرار ودقائق میں وہ لطافتیں پنہاں ہیں اور ان میں وہ باریکیاں پوشیدہ ہیں کہ اچھے پڑھے لکھے بھی ان کے ادراک سے اپنے آپ کو عاجز پاتے ہیں۔

زمخشری کو اپنے کام کی گراں باری کا پورا احساس ہے وہ خوب سمجھتے ہیں کہ قرآن کی فصاحت و بلاغت پر گفتگو کرتے ہوئے وہ اپنے کاندھوں پر کتنی نازک ذمہ داری اٹھائے ہوئے ہیں۔ فن بلاغت میں مہارت کے بل پر جب وہ کسی مقام کی تفسیر سے باحسن وجوہ عہدہ برآ ہوجاتے ہیں تو ان کی مسرت کا ٹھکانا نہیں رہتا۔ ایسے مواقع پر اپنی کامیابی کے احساس سے سرشار ہوکر ان کی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کو اپنی ادبی عظمت اور

---

[۲۶۸] سورہ نمل: ۸۸ - ۹۰ [۲۶۹] الکشاف ۳: ۳۰۴ - ۳۰۵ [۲۷۰] سورہ رعد ۳۳

[۲۷۱] الکشاف ۲: ۱۴۲ [۲۷۲] الکشاف:

انفرادی شان نیز قرآنی بلاغت کے علم کے میدان کے یکہ و تنہا شہسوار ہونے کی حیثیت کا پورا احساس ہے چنانچہ "وما قدروا اللہ حق قدرہ والارض جمیعا قبضتہ یوم القیامۃ والسمٰوٰت مطویٰت بیمینہ[۲۴۳]" کی آیت کی تاویل معانی و بیان کے اصولوں کے ذریعے اس نہج پر کرنے کے بعد کہ تشبیہ و تجسیم کا وہم بھی باقی نہ رہے اور مفہوم میں بلاغت کی ایک خاص شان پیدا ہو جائے لکھتے ہیں: "ومن اشتم رائحۃ من علمنا ھذا فلیعرض علیہ ھذا التاویل لیتلھی بالتعجب منہ ومن قائلہ. ثم یبکی حمیۃ لکلام اللہ المعجز لفصاحتہ، وما غنی بہ من امثالہ، واثقل منہ علی الروح، واصدع للکبد تدوین العلماء قولہ واستحسانھم لہ، وحکایتہ علی فروع المنابر واستجلاب الاھتزاز بہ من السامعین[۲۴۴]"

---

[۲۴۳] سورہ زمر: ۶۷ [۲۴۴] الکشاف ۴: ۱۴۲

کشاف اور فن بدیع

باتفاق ہے کہ عبدالقاہر جرجانی تک سارے ہی متکلمین نے قرآنی بلاغت کے نکات ودقائق پر بحث کرتے ہوئے فن بدیع سے اعراض کیا۔ عبدالقاہر جرجانی نے معانی پر سیر حاصل گفتگو کی اور بیان کی مختلف اقسام پر کافی روشنی ڈالی، مگر ان دونوں پر بحث کے دوران بدیع کی اقسام پر تفصیل سے کوئی چیز سپرد قلم نہیں کی۔ بدیع کی بعض صورتوں مثلاً حسن تعلیل، طباق جناس اور سجع پر صرف جستہ جستہ گفتگو ہی ان کے یہاں ملتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلمین کی طرح ان کا خیال بھی یہی تھا کہ مسئلہ اعجاز القرآن سے بدیع کو کوئی واسطہ نہیں، کیوں کہ اس کی اکثر وبیشتر اقسام بعد کے زمانے کی پیداوار ہیں اور اگر قرآن میں اس طرح کی کوئی چیز ملتی بھی ہے تو وہ محض ضمنی ہے مقصود بالذات نہیں۔ زمخشری بھی عبدالقاہر جرجانی کی طرح بدیع پر صرف ضمناً اور سرسری گفتگو کرتے ہیں۔ زمخشری جیسا کہ سید شریف جرجانی نے ان سے نقل کیا ہے۔ بدیع کو فنون بلاغت کا کوئی مستقل شعبہ نہیں سمجھتے تھے[۱]۔ بدیع کی بعض جن صورتوں کا زمخشری نے کشاف میں ذکر کیا ہے حسب ذیل ہیں:

لف ونشر

سورہ بقرہ کی آیت "وقالوا لن یدخل الجنۃ الا من کان ھودًا او نصاریٰ[۲]" کے بارے میں لکھتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ یہودی یہ کہتے تھے کہ جنت میں صرف یہودی داخل ہونگے اور عیسائی یہ کہتے تھے کہ صرف عیسائیوں کو یہ نعمت ملے گی۔ چوں کہ یہاں التباس کا کوئی خطرہ نہیں اور یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ دونوں گروہوں میں سخت عداوت ہے، اس لیے قرآن نے دونوں باتوں کو "لف" کرکے پیش کر دیا، بات اتنی واضح ہے کہ سامع دونوں کو خود علیحدہ کر لیتا ہے[۳]۔ اسی طرح سورہ قصص کی آیت "ومن رحمتہ جعل لکم اللیل والنھار لتسکنوا فیہ ولتبتغوا من فضلہ ولعلکم تشکرون[۴]" میں رات اور دن کے تین مختلف فائدوں کو یکجا کرکے پیش کیا ہے کہ

---

[۱] البلاغۃ، تطور وتاریخ ص ۲۶۵

[۲] سورہ بقرہ ۱۱۱

[۳] الکشاف ۱:۲۳۲

[۴] سورہ قصص: ۷۳

مقصد یہ ہے کہ ایک میں تم سکون حاصل کرو اور یہ رات ہے۔ دوسرے میں اپنے پروردگار کا فضل تلاش کرو یہ دن کے بارے میں ہے اور یہ کہ تم شکر ادا کرو' اور اس طرح 'لف' کا طرز اختیار کیا گیا ہے۔
سورہ بقرہ کی آیت صیام' فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ ومن کان مریضًا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ولتکملوا العدۃ ولتکبروا اللہ علی ما ھداکم ولعلکم تشکرون[6]' کے بارے میں لکھتے ہیں کہ ' ولتکملوا ' کے ذریعے شمار کا خیال رکھنے کی علت بتائی گئی ہے ' ولتکبروا ' میں قضا اور فطر کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونے کی کیفیت کا علم حاصل ہونے کی علت پر روشنی ڈالی گئی ہے اور ' لعلکم تشکرون ' میں رخصت و آسانی پر عمل پیرا ہونے کی علت پر گفتگو ملتی ہے۔ اس کے بعد لکھتے ہیں "وھذا نوع من اللف لطیف المسلك لا یکاد یھتدی الی تبینہ الا النقاب المحدث من علماء البیان[7]"

مشاکلة

سورہ سبا کی آیت ' فاعرضوا فارسلنا علیھم سیل العرم وبدلنٰھم بجنتیھم جنتین ذواتی اکل خمط واثل وشئ من سدر قلیل[8] ' کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ یہاں ان کے باغوں کے بدل کو ' جنتین ' کا نام ازروئے مشاکلت دیا گیا ہے، علاوہ بریں اس میں تہکم و استہزاء کا پہلو بھی ہے[9]۔ سورہ بقرہ کی آیت ' ان اللہ لا یستحی ان یضرب مثلا ما بعوضۃ فما فوقھا[10] ' کے بارے میں یہ بتاتے ہوئے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ عبارت کفار کا کلام ہو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ کیا رب محمد (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کو مکھی اور مکڑی کی مثالیں دیتے ہوئے شرم نہیں آتی اور اس صورت میں اسے مقابلے اور اطباق الجواب علی السؤال پر محمول کیا جائے گا۔ یہ بھی لکھتے ہیں کہ وھو فن من کلامھم بدیع وطراز عجیب ... ھو مراعاۃ المشاکلۃ ... وللہ در التنزیل واحاطتہ بفنون البلاغۃ وشعبھا، لا تکاد تستغرب منھا فنا الا عثرت علیہ فیہ علی اقوم مناھجہ واسد مدارجہ[11]" اسی طرح سورہ بقرہ کی آیت ' صبغۃ اللہ ومن احسن من اللہ صبغۃ[12] ' کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں "جئ بلفظۃ الصبغۃ

---

۵ الکشاف ۲: ۳۳۷ — ۶ سورہ بقرہ: ۱۸۵ — ۷ الکشاف ۱: ۱۲۷
۸ سورہ سبا: ۱۶ — ۹ الکشاف ۳: ۴۵۵ — ۱۰ آیت ۲۶
۱۱ الکشاف ۱: ۸۵ — ۱۲ آیت ۱۳۸

علی طریق المشاکلة کما تقول لمن یغرس الاشجار اغرس کما یغرس فلان ترید رجلاً یصطنع الکرم[۱۱۳]"

جناس

سورہ نمل کی آیت "وجئتك من سبأ بنبأ"[۱۱۴] کے بارے میں یہ بتا کر کہ یہ کلام کی وہ قسم ہے جسے محدثون نے بدیع کا نام دیا ہے لکھتے ہیں "وهو من محاسن الکلام الذی یتعلق باللفظ بشرط ان یجئی مطبوعا او یصنعه عالم بجوهر الکلام یحفظ معه صحة المعنی وسدادہ ولقد جاء ههنا زائدا علی الصحة فحسن وبدع لفظا ومعنی الا تری انه لو وضع مکان "بنبأ" "بخبر" لکان المعنی صحیحا وهو کما جاء اصح لما فی النبأ من الزیادة التی یطابقها وصف الحال[۱۱۵]"

مراعاة النظیر

مناسبت اور مراعاة النظیر کا ذکر مثال کے طور پر سورہ رحمٰن کی آیت "والشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر یسجدان"[۱۱۶] میں ملتا ہے۔ یہ سوال اٹھا کر کہ ان دونوں جملوں میں باہم کیا مناسبت ہے کہ حرف عطف کے ذریعہ ان میں وصل کیا گیا جواب دیتے ہیں کہ شمس وقمر دونوں سماوی ہیں اور نجم وشجر دونوں ارضی، چنانچہ ان دونوں میں من حیث التقابل مناسبت پائی جاتی ہے۔ دوسرے یہ کہ اکثر و بیشتر ارض وسما کا ذکر ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ نیز سورج اور چاند کا حساب سے چلنا اللہ کے حکم کی پابندی ہے اور یہ امر نجم وشجر کے سجود سے مطابقت رکھتا ہے[۱۱۷]۔

تقسیم

تقسیم کا ذکر بھی مختلف مقامات پر ملتا ہے مثال کے طور پر سورہ فاطر کی آیت "ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخیرات باذن الله ذلك هو الفضل الکبیر"[۱۱۸] کے بارے میں کہتے ہیں کہ جن لوگوں کو کتاب دی گئی ان کی تقسیم اس طرح کی گئی ہے کہ "ظالم لنفسه" جو مجرم ہیں اور جن کا معاملہ امر الٰہی کے

---

۱۱۳ الکشاف ۱: ۱۴۷
۱۱۴ آیت ۲۲
۱۱۵ الکشاف ۳: ۲۸۴
۱۱۶ آیت ۵
۱۱۷ الکشاف ۴: ۳۵۳
۱۱۸ آیت ۳۲

سیر دہے دوسرے مقتصد ہیں جنہوں نے اچھے اور برے دونوں قسم کے اعمال کو ملا رکھا ہے اور تیسرے وہ لوگ جو بھلائیوں کی دوڑ میں دوسروں پر سبقت لے گئے ہیں۔[19]

استطراد

سورہ فاطر ہی کی ایک دوسری آیت کی تفسیر میں استطراد کا ذکر ملتا ہے 'وما یستوی البحران ھذا عذب فرات سائغ شرابہ وھذا ملح اجاج ومن کل تأکلون لحما طریا وتستخرجون حلیۃ تلبسونہا وتری الفلک فیہ مواخر لتبتغوا من فضلہ ولعلکم تشکرون'[20] زمخشری بتاتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ نے میٹھے اور کھاری دو سمندروں کے ذریعے مومن و کافر کی مثال پیش کی ہے اسکے بعد سمندروں اور ان سے متعلق جو فائدے اور نعمتیں ہیں ان کا ذکر استطراد اور 'خروج من معنی الی معنی بملابسۃ' کے بطور کیا ہے۔[21]

طباق

سورہ بقرہ کی آیت 'الا انہم ھم السفھاء ولکن لا یعلمون'[22] کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ چونکہ یہاں 'سفہ' کا ذکر آیا ہے جو جہل کا دوسرا نام ہے اس لیے اسکے بعد علم کا ذکر 'طباق' کی ایک اچھی مثال ہے۔[23]

تجرید

کشاف میں تجرید کے بھی مختلف اسالیب پر کہیں کہیں گفتگو ملتی ہے۔ سورہ الفرقان کی آیت 'الرحمن فاسئل بہ خبیرا'[24] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "سل بسؤالہ خبیرا کقولک رأیت بہ اسدا ای برؤیتہ والمعنی ان سألتہ وجدتہ خبیرا"[25] اور اس طرح 'باء' کے ذریعے جو تجرید ہوئی اسے واضح کرتے ہیں۔ اس عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ 'باء' ان کے نزدیک سببیت کا فائدہ دیتی ہے اسی سورت کی ایک اگلی آیت 'ربنا ھب لنا من ازواجنا وذریتنا قرۃ اعین' کے بارے میں 'من' کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں "یحتمل ان تکون بیانیۃ کانہ قیل

---

[19] الکشاف ۲:۴۸۴ — [20] آیت ۱۲ — [21] الکشاف ۳:۴۷۷
[22] آیت ۱۳ — [23] الکشاف ۱:۴۹
[24] آیت ۵۹ — [25] الکشاف ۳:۲۸۰

هب لنا قرة اعین ثم بینت القرة وفسّرت بقوله من ازواجنا وذریاتنا، ومعناه ان یجعلهم الله لهم قرة اعین وهو من قولهم رأیت منك اسدا ای انت اسد[۲۷] یہاں بھی 'من' کے ذریعے جو تجرید ہوئی ہے زمخشری اس کی وضاحت کر رہے ہیں۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ زمخشری بدیع کی بعض اہم معنوی قسموں پر بغیر تفصیل میں جائے ان پر گفتگو کرتے چلے جاتے ہیں۔ ان امور پر تفصیلی بحث نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ زمخشری کے نزدیک یہ چیزیں معانی و بیان کے مقابلے میں محض ثانوی حیثیت رکھتی ہیں چنانچہ آیت یا ارض ابلعی ماءك ویاسماء اقلعی وغیض الماء وقضی الامر واستوت علی الجودی وقیل بعدا للقوم الظالمین[۲۸] کے معنوی محاسن پر گفتگو کرتے ہوئے وضاحت سے لکھتے ہیں کہ 'ولما ذکرنا من المعانی والنکت استفصح علماء البیان هذه الآیة ورقصوا لها رؤسهم. لا لتجانس الکلمتین وهما قوله ابلعی واقلعی' وذلك وان کان لا یخلی الکلام من حسن فهو کغیر الملتفت الیه بازاء تلك المحاسن التی هی اللب وما عداها قشور[۲۹]۔ سکاکی نے بھی اس بارے میں غالباً زمخشری ہی کی پیروی کی ہے کیوں کہ وہ معانی اور بیان پر دو مستقل علوم کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں اور بدیع پر ان کے ملحقات کے طور پر۔

---

۲۷ الکشاف ۲: ۲۲۳

۲۸ سورہ ہود: ۴۴

۲۹ الکشاف ۲: ۳۱۱

۳۔ کشاف میں

فن بلاغت پر

زمخشری کے کام کی نوعیت

کشاف میں علومِ بلاغت پر زمخشری کے کام کی نوعیت

زمخشری نے علوم بلاغت پر کشاف کی شکل میں جو قابلِ قدر کام اپنی یادگار چھوڑا ہے اسے ہم آسانی سے دو بڑے حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلا حصہ تو وہ ہے جس میں زمخشری ان اصولوں کو جنھیں عبدالقاہر جرجانی نے اپنی کتابوں 'دلائل الاعجاز' اور 'اسرار البلاغۃ' میں مدون کیا، قرآنی آیات کی تفسیر میں منطبق کرتے اور استعمال میں لاتے نظر آتے ہیں۔ دوسرا حصہ وہ ہے جس میں زمخشری ان دونوں کتابوں کے اصولوں پر اپنے طبع زاد اضافے کرتے ہیں اور اس طرح علوم بلاغت میں اپنی مجتہدانہ بصیرت کا ثبوت دیتے ہیں۔ ہم ذیل میں ان کے کام کے دونوں حصوں کا ایک مختصر سا جائزہ پیش کرتے ہیں۔

عبدالقاہر جرجانی کے اصولوں کا انطباق

۱۔ فنِ معانی

۱۔ تقدیم و تاخیر

عبدالقاہر جرجانی نے تقدیم و تاخیر کے مبحث پر بڑی تفصیلی گفتگو کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ان سے پہلے نحویوں نے تقدیم میں 'عنایت واہتمام' کے علاوہ کسی دوسری خصوصیت کا احساس نہیں کیا، چنانچہ 'عنایت واہتمام' کا سبب بتائے بغیر وہ ان دونوں کا ذکر کیا کرتے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ تقدیم و تاخیر کا معاملہ اس سے کہیں زیادہ دقیق ہے چنانچہ انھوں نے اس پر مفصل طور سے لکھا ہے کہ جب تقدیم استفہام با لہمزۃ یا نفی کے ساتھ ہو یا مسندالیہ کی تقدیم کے ساتھ خبر مثبت ہو تو معنویت پر کیا اثر پڑتا ہے۔ وہ بتاتے ہیں کہ اگر کسی سے کہا جائے کہ 'أأنت قلت ھذا الشعر' تو شک شعر کے قائل کے بارے میں ہوگا لیکن اگر 'أقلت ھذا الشعر' کہا جائے تو شک خود فعل میں ہوگا۔[1] اس اصول

---

[1] پوری بحث کے لیے دیکھیے دلائل الاعجاز ص ۸۶ فما بعدہا۔

کے مطابق آیت 'اغیر اللہ اتخذ ولیا'[2] میں انکار اتخاذ غیر اللہ پر وارد ہو رہا ہے نہ کہ خود اتخاذ ولی کے فعل پر۔ زمخشری اس آیت کی تفسیر میں یہی کہتے ہیں کہ ہمزہ استفہام غیر اللہ پر لایا گیا ہے نہ کہ خود فعل 'اتخذ' پر۔ کیوں کہ انکار جس بات کا کیا جا رہا ہے وہ غیر اللہ کو ولی بنانے پر ہے نہ کہ خود ولی بنانے کے فعل پر، چنانچہ اسکو تقدیم دینا ہی چاہیے تھی اور یہ ایسا ہی ہے جیسے 'افغیر اللہ تأمروني اعبد ایها الجاهلون' یا 'آللہ اذن لکم ام علی اللہ تفترون'[3]۔ اسی طرح 'ایاك نعبد'[4] کے بارے میں بتاتے ہیں کہ یہاں مفعول کی تقدیم اختصاص کے لیے ہے اور مطلب ہے "نخصك بالعبادة ونخصك بطلب المعونة"[5]۔ آل عمران کی آیت 'افغیر دین اللہ یبغون'[6] کے سلسلے میں بھی یہی لکھتے ہیں "قدم المفعول الذی هو غیر دین اللہ علی فعله لانه اهم من حیث ان الانکار الذی هو معنی الهمزة متوجه الی المعبود بالباطل"[7]۔ عبد القاہر جرجانی نے یہ بھی کہا ہے کہ جب مسند الیہ پر نفی اس طرح داخل ہوتی ہے جیسے 'ما انا فعلت ذلك' یعنی ہے تو اس وقت خبر فعلی کی نفی کی تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس وقت واقع شدہ فعل کی نفی متکلم سے قطعی طور سے ثابت ہوتی ہے[8]۔ زمخشری نے اس اصول کو اس آیت پر منطبق کیا ہے جو قوم شعیب کے مقولے کے طور پر آئی ہے 'وما انت علینا بعزیز'[9] اور کہا ہے "فقد دل ایلاء الضمیر حرف النفی علی ان الکلام واقع فی الفاعل لا فی الفعل، کانه قیل: وما انت علینا بعزیز بل رهطك هم الاعزة علینا، ولذلك قال فی جوابهم: 'ارهطی اعز علیکم من اللہ' ولو قیل: وما عززت علینا لم یصح هذا الجواب"[10]۔ عبد القاہر یہ بھی کہتے ہیں کہ جب عبارت میں نفی ہو نہ استفہام اور مسند الیہ کو مقدم کیا جائے اور وہ معرفہ بھی ہو جیسے 'انا فعلت'، تو اس صورت میں یا تو مسند مسند الیہ کے لیے مخصوص ہو جاتا ہے اور یا سامع کے ذہن میں حکم کی تقویت اور تاکید کا فائدہ دیتا ہے[11]۔

زمخشری کے یہاں اس اصول کے انطباق کی بعض مثالیں یہ ہیں 'اللہ یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر'[12] کے بارے میں زمخشری لکھتے ہیں "ای اللہ وحده هو یبسط الرزق ویقدره

---

[2] سورہ انعام ۱۴ وبقیہ۔ [3] الکشاف ۲:۲ ... [4] سورہ فاتحہ: ۵
[5] الکشاف ۱:۱۱ [6] آل عمران: ۸۳
[7] الکشاف ۱:۲۹۱ [8] دلائل ص ۹۱ فما بعدہا
[9] سورہ ہود: ۹۱ [10] الکشاف ۲:۳۳۱
[11] دلائل ص ۹۲ [12] سورہ رعد: ۲۶

دون غیرہ[۱۲]" کی طرح "اللہ نزل احسن الحدیث کتابا متشابہا مثانی تقشعر منہ جلود الذین یخشون ربہم[۱۳]" کی تفسیر میں بتاتے ہیں "ایقاع اسم اللہ مبتدأ وبناء نزّل علیہ فیہ تفخیم لاحسن الحدیث ورفع منہ واستشہاد علی حسنہ وتاکید لاستنادہ الی اللہ وانہ من عندہ وان مثلہ لا یجوز ان یصدر الا عنہ وتنبیہ علی انہ وحی معجز مباین لسائر الاحادیث[۱۴]"۔ ایسے بھی مواقع آتے ہیں جہاں زمخشری یہ بتاتے ہیں کہ مسند الیہ کی تقدیم سے تقویت حکم مقصود ہے "اللہ یستہزئ بہم[۱۵]" کی تشریح میں کہتے ہیں "ھو استئناف فی غایۃ الجزالۃ والفخامۃ، وفیہ ان اللہ عزوجل ھو الذی یستہزئ بہم الاستہزاء الابلغ الذی لیس استہزاؤھم الیہ باستہزاء[۱۶]"

۲۔ حذف مسند الیہ ومفعول بہ

عبد القاہر بتاتے ہیں کہ اگر مسند الیہ متعین ہو اور قرینہ بھی موجود ہو تو ذکر کے بجائے اس کا حذف زیادہ بلیغ ہوتا ہے[۱۷]۔ مفعول بہ کے حذف کے بارے میں بھی وہ تفصیلی گفتگو کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ جب متکلم کو صرف اصل فعل سے مطلب ہوتا ہے اور اس سے اسے کوئی دل چسپی نہیں ہوتی ہے کہ فعل واقع کس پر ہو رہا ہے تو ایسی صورت میں مفعول بہ کو حذف کر دیتے ہیں لیکن ایسا بھی ہوتا ہے کہ متکلم کو مفعول سے مطلب تو ہے لیکن دلالت حال کی وجہ سے وہ اس کا ذکر نہیں کرتا اور اس صورت میں اسے حذف کرنے کا مقصد بیان بعد ابہام ہوتا ہے جیسے کوئی کہے 'لو شئت لأتیت'، اس کی اصل 'لو شئت الاتیان لأتیت'، لیکن اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہے جب کہ اس فعل اور عبارت کا متعلق کوئی خاص چیز ہو مثال کے طور پر 'لو شئت ان ابکی دما لبکیت' میں مفعول کا حذف جائز نہیں کیوں کہ اس پر دلالت کرنے والی کوئی چیز کلام میں موجود نہیں۔ اس کے علاوہ عبد القاہر یہ بھی بتاتے ہیں کہ بعض اوقات سامع کے توہم کو دور کرنے کے لیے یا اختصار ملحوظ رکھنے کی وجہ سے بھی مفعول کو حذف کر دیتے ہیں[۱۸]۔ زمخشری کے یہاں ان اصولوں کا انطباق جگہ جگہ ملتا ہے۔ مثال کے طور پر "ما ودعک ربک وما قلیٰ ... الم یجدک یتیما فاوی ووجدک

---

[۱۲] الکشاف ۲: ۱۱۱
[۱۳] سورہ زمر: ۲۳
[۱۴] الکشاف ۴: ۹۵
[۱۵] سورہ بقرہ: ۱۶
[۱۶] الکشاف ۱: ۵۱
[۱۷] دیکھیے دلائل ص ۱۰۶ فما بعد
[۱۸] دیکھیے دلائل ص ۱۱۰ فما بعد

ضالاً فهدی، ووجدك عائلاً فاغنی[۲۰] کے بارے میں زمخشری لکھتے ہیں "حذف الضمیر من 'قلی' کحذفه من 'الذاکرات' فی قوله 'والذاکرین الله کثیراً والذاکرات' یرید والذاکراته، ونحوه 'فآوی'، 'فهدی'، 'فاغنی' وهو اختصار لفظی لظهور المحذوف"[۲۱] یا مثلاً سورہ قصص کی آیت 'ولما ورد ماء مدین وجد علیه امة من الناس یسقون ووجد من دونهم امرأتین تذودان قال ما خطبکما قالتا لا نسقی حتی یصدر الرعاء وابونا شیخ کبیر'[۲۲] کی تفسیر میں کہتے ہیں "فان قلت: لم ترك المفعول غیر مذکور فی قوله 'یسقون'، و'تذودان'، 'ولا نسقی'؟ قلت: لان الغرض هو الفعل لا المفعول، الا تری انه انما رحمهما لانهما کانتا علی الذیاد وهم علی السقی ولم یرحمهما لان مذودهما غنم ومسقیهم ابل مثلاً، وکذلك قولهما 'لا نسقی حتی یصدر الرعاء' المقصود فیه السقی لا المسقی"[۲۳] اسی طرح سورہ بقرہ کی آیت 'ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم'[۲۴] کے بارے میں لکھتے ہیں "مفعول شاء محذوف لأن الجواب یدل علیه، والمعنی: ولو شاء الله ان یذهب بسمعهم وابصارهم لذهب بها؛ ولقد تکاثر هذا الحذف فی شاء واراد، لا یکادون یبرزون المفعول الا فی شیء المستغرب کنحو قوله: فلو شئت ان ابکی دماً لبکیته، وقوله تعالیٰ 'لو اردنا ان نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا' و 'لو اراد الله ان یتخذ ولداً'"[۲۵]

خبر کی مختلف صورتیں

عبدالقاہر نے بتایا ہے کہ خبر جب اسم ہوتی ہے تو ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور جب فعل ہوتی ہے تو تجدد پر دال ہوتی ہے[۲۶] سورہ بقرہ کی آیت 'الله یستهزئ بهم'[۲۷] کی تفسیر زمخشری اسی اصول کے تحت کرتے ہیں "لم یقل الله مستهزئ بهم لیکون مطابقاً لقوله 'انما نحن مستهزءون'، لأن یستهزئ یفید حدوث الاستهزاء وتجدده وقتاً بعد وقت"[۲۸] عبدالقاہر نے خبر منکر و خبر معرّف اور خبر کو مسند الیہ کے بطور استعمال کرنے کے فروق پر بھی تفصیلی کلام کیا ہے اور بتایا ہے کہ مثلاً 'زید منطلق' اور 'زید المنطلق' اور 'المنطلق زید' میں باہم یہ فرق ہے کہ پہلا جملہ اس مخاطب کے لیے بولا گیا ہے جو ہر طرح کے 'انطلاق'

---

[۲۰] سورہ ضحیٰ ۹۳: ۸ — [۲۱] الکشاف ۴: ۹۱۱ — [۲۲] آیت: ۲۳
[۲۳] الکشاف ۳: ۴۰۵ — [۲۴] آیت: ۲۰ — [۲۵] الکشاف ۱: ۶۲
[۲۶] دلائل ص ۱۱۵ — [۲۷] آیت ۱۶ — [۲۸] الکشاف ۱: ۵۱

سے ثانی الذکر ہے ۔ دوسرا ایسے مخاطب کے لیے ہے جو یہ تو جانتا ہے کہ جانے کا فعل کسی انسان سے سرزد ہوا ہے مگر اسے معلوم نہیں کہ یہ فعل زید سے سرزد ہوا ہے چنانچہ اسے مختص کرنے کے لیے معرفہ بنانا پڑا اور اس صورت میں المنطلق میں جو لام ہے وہ عہد کے لیے ہوگا۔ عبد القاہر نے یہ بھی بتایا ہے کہ بعض اوقات اس تخصیص کو ضمیر فصل کے ذریعے موکد کر دیا جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے 'زید ھو المنطلق' اور یہ درحقیقت قصر ہے جو کبھی تو حقیقی ہوتا ہے اور کبھی ادعائی یا مبالغہ ہوتا ہے مثلاً 'زید ھو الجواد' میں مراد 'الکامل فی الجود' ہے۔ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اس دوسری تعبیر میں 'المنطلق' کا الف لام جنس کے لیے ہوگا لیکن بعض اوقات یہ افراد جنس کے لیے بھی آتا ہے۔ پھر بعض اوقات اس سے حقیقی جنس مراد ہوتی ہے مثال کے طور پر اگر یہ کہا جائے 'زید ھو البطل'، تو مطلب یہ ہوگا 'انه ھو وحدہ الذی یمثل البطولة' اور بعض مرتبہ جنس کی تخصیص کر دی جاتی ہے مثلاً 'ھو الصدیق حین لا یوجد صدیق'۔ عبد القاہر نے قصر کی ان دونوں صورتوں میں، یعنی جب قصر میں جنس حقیقی مراد ہو اور اسم موصول جب وہ خبر واقع ہو، فرق و امتیاز کی بھی نشان دہی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ 'المنطلق زید'، قصر کے اعتبار سے 'زید المنطلق' سے کہیں زیادہ قوی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ 'المنطلق' کو جب مقدم کیا جائے گا تو الف لام اس میں جنس کا قرار پائے گا اور اس طرح قصر میں زیادہ شدت پیدا ہو جائے گی[۲۹] یہ اور ان سے متعلقہ اصولوں کو زمخشری نے اپنی تفسیر میں جگہ جگہ استعمال کیا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ بقرہ کی آیت 'واولئك ھم المفلحون'[۳۰] کے بارے میں از روئے نحو یہ بتانے کے بعد کہ 'ھم' ضمیر فصل ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسکے بعد کا کلمہ خبر ہے نہ کہ صفت' یہ بھی کہتے ہیں کہ "وفائدته ... التوکید وایجاب ان فائدة المسند ثابتة للمسند الیه دون غیرہ"[۳۱] یہ دوسرے لفظوں میں وہی عبد القاہر کا اصول ہے کہ ضمیر فصل اختصاص کو موکد کرنے کے کام آتی ہے۔ 'المفلحون' کے بارے میں زمخشری لکھتے ہیں کہ "ومعنی التعریف فی 'المفلحون' الدلالة علی ان المتقین ھم الناس الذین عنھم بلغك انھم یفلحون فی الآخرة ... اوعلی انھم الذین ان حصلت صفة المفلحین وتحققوا ماھم وتصوروا بصورتھم الحقیقیة فھم لا یعدون تلك الحقیقة"[۳۲] اس عبارت میں زمخشری یہ بتاتے ہیں کہ 'المفلحون' سے یا تو 'المعهودون بالفلاح' کی طرف اشارہ ہے یا اس

---

[۲۹] اس پوری بحث کے لیے دیکھیے دلائل ص ۱۲۸ — ۱۴۹

[۳۰] سورہ بقرہ: ۵ [۳۱] الکشاف ۱: ۲۶ [۳۲] الکشاف ۱: ۲۶

جنس حقیقی کی تعیین مراد ہے جسے 'متقین' کہا جاتا ہے اور یہ وہی عبدالقاہر الجرجانی کا مذکورہ بالا مسلک ہے۔

۴ - الفصل والوصل:

عبدالقاہر جرجانی نے 'دلائل الاعجاز' میں فصل و وصل کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے[33] زمخشری نے اسے بتمام و کمال اپنی تفسیر میں سمو لیا ہے۔ 'الم ذلک الکتاب لا ریب فیہ ھدی للمتقین'[34] پر زمخشری کی گفتگو پہلے گذر چکی ہے جس میں انھوں نے ان جملوں کے تناسق اور فصل کے محاسن پر مفصل بحث کی ہے[35]۔ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بحث جرجانی کے اصولوں کی روشنی ہی میں کی گئی ہے۔ ایک دوسری جگہ 'اولئک علی ھدی من ربھم واولئک ھم المفلحون'[36] میں جو وصل کیا گیا ہے اور 'اولئک کالانعام بل ھم اضل اولئک ھم الغافلون' میں جو فصل ہے ان دونوں کا مقابلہ کرتے ہوئے زمخشری کہتے ہیں "قد اختلف الخبران ھھنا، فلذلک دخل العاطف، بخلاف الخبرین ثمۃ، فانھما متفقان، لأن التسجیل علیھم بالغفلۃ وتشبیھھم بالبھائم شئ واحد، فکانت الجملۃ الثانیۃ مقررۃ لما فی الاولی فھی من العطف بمعزل"[37]۔ اس آیت سے متصل دوسری آیت یہ ہے 'ان الذین کفروا سواء علیھم أأنذرتھم ام لم تنذرھم لا یؤمنون'[38]، زمخشری اس کے بارے میں یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ ان دونوں آیتوں کو حرف عطف کے ذریعے وصل کیوں نہیں کیا گیا جیسے 'ان الابرار لفی نعیم، وان الفجار لفی جحیم' اور دوسری ایسی ہی آیات میں کیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ان دونوں آیتوں میں کلام ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہے 'لأن الاولی فیما نحن فیہ مسوقۃ لذکر الکتاب وانہ ھدی للمتقین، وسیقت الثانیۃ لأن الکفار من صفتھم کیت وکیت، فبین الجملتین تباین فی الغرض والاسلوب، وھما علی حد لا مجال فیہ للعاطف'[39]۔ سورۂ بقرہ ہی کی ایک آیت 'واذا خلوا الی شیاطینھم قالوا انا معکم انما نحن مستھزؤن'[40]، کے بارے میں زمخشری لکھتے ہیں کہ دوسری عبارت یا تو پہلے کی تاکید ہے یا اس کا بدل ہے "لأن قولھم 'انا معکم' معناہ الثبات علی الیھودیۃ، وقولھم

---

[33] دیکھیے دلائل ص ۱۵۹ اور مابعد [34] سورہ بقرہ: ۲ [35] مقالہ زیر نظر ص

[36] سورہ بقرہ: ۵ [37] الکشاف ۱: ۳۵ [38] سورہ بقرہ: ۶

[39] الکشاف ۱: ۳۶ [40] سورہ بقرہ: ۱۴

'انما نحن مستهزؤن' ردٌّ للاسلام ودفع له منهم' لان المستهزئ بالشئ المستخف به منكر له ودافع لكونه معتداً به' ودفع نقيض الشئ تأكيد لثباته' او بدل منه' لان من حقّ الاسلام فقد عظّم الكفر'' ایک تیسری صورت یہ ہے کہ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے'' اذا ستشّات کانهم اعترضوا عليهم حين قالوا 'انا معكم' فقالوا فما بالكم ان صح انكم معنا توافقون اهل الاسلام فقالوا 'انما نحن مستهزؤن'[41]' یہاں یہ بات قریب قریب واضح ہے کہ زمخشری کے نزدیک ان دونوں جملوں میں فصل اس لیے ہے کہ دوسرا جملہ پہلے کی تاکید کے لیے آیا ہے یا اس کا بدل ہے یا کسی سوال مقدر کا جواب ہے اور یہ صورتیں وہ ہیں جنھیں بعد میں علمار بلاغت نے 'شبہ کمال الاتصال' کا نام دیا ہے جب کہ شروع کی صورتوں کو 'کمال اتصال' کہہ کر پکارا گیا۔

۵۰۔ قصر

جرجانی نے قصر کی صورتوں اور اسکے ادوات پر بھی تفصیلی بحث کی ہے[42]۔ زمخشری بھی قصر پر جگہ جگہ گفتگو کرتے ہیں اور جرجانی کے اصولوں کو آیات پر منطبق کرتے ہیں۔ سورۂ بقرہ کی آیت 'قالوا انما نحن مصلحون'[43] کی تشریح میں لکھتے ہیں'' انما لقصر الحكم على شئ كقولك 'انما ينطلق زيد' ولقصر الشئ على حكم، كقولك 'انما زيد كاتب' ومعنى 'انما نحن مصلحون' ان صفة المصلحين خلصت لهم وتمحضت من غير شائبة'[44]۔ سورۂ توبہ کی آیت'' انما الصدقات للفقراء والمساكين'[45] کے بارے میں لکھتے ہیں'' انما الصدقات للفقراء' قصر لجنس الصدقات على الاصناف المعدودة وانها مختصة بها لا يتجاوزها الى غيرها كانه قيل 'انما هي لهم لا لغيرهم' ونحوه قولك 'انما الخلافة لقريش' تريد لا تتعداهم ولا تكون لغيرهم'[46] اور یہ دونوں وہی باتیں ہیں جو جرجانی نے پیش کی ہیں۔

---

[41] الکشاف ۱: ۵۰
[43] سورہ بقرہ: ۱۱
[44] الکشاف ۱: ۸۴
[45] آیت: ۶۰
[46] الکشاف ۲: ۲۲۱

[42] دیکھیے: دلائل ص ۲۳۶ فما بعدہا

ب ۔ فن بیان

ا ۔ کنایہ

عبدالقاہر جرجانی نے 'دلائل الاعجاز' میں کنایہ پر بھی گفتگو کی ہے اور صفت کے ذریعے جو کنایہ کیا جاتا ہے مثلاً 'طویل النجاد' اور 'کثیر الرماد' ان پر بحث کی ہے اور اس کی تعریف بھی کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کنایے کو مجاز ہی کی ایک صورت قرار دیتے ہیں[47]۔ زمخشری نے اس تعریف سے کنایے اور تعریض کے درمیان امتیاز و فرق کا استنباط کیا ہے جیسا کہ ہم کنایے اور تعریض پر گفتگو کے وقت بتا چکے ہیں[48]۔ زمخشری نے کنایے کی جو تعریف کی ہے یعنی 'الکنایة ان تذکر الشئ بغیر لفظه الموضوع له[49]' اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ کنایے کو مجاز سے زیادہ مشابہ سمجھتے ہیں جس میں الفاظ معنی غیر موضوع لہ کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ غالباً زمخشری کا خیال یہ ہے کہ کنایہ اپنے اصلی معنی کے لازم پر دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی بالتبع اپنے حقیقی معنی پر بھی دلالت کرتا رہتا ہے۔ لیکن تعریض، جس کی تعریف ان کے الفاظ میں یہ ہے "التعریض ان تذکر شیئاً تدل به علی شئ لم تذکره[50]"، کی دلالت بیک وقت دونوں معنی پر ہوتی ہے۔ زمخشری کے بعد والوں نے اسے کنایے ہی کی ایک شکل قرار دیا چنانچہ سورہ آل عمران کی آیت 'اولئك لا خلاق لهم فی الآخرة ولا یکلمهم الله ولا ینظر الیهم[51]' کی تفسیر میں 'ولا ینظر الیهم' کے بارے میں کہتے ہیں "مجاز عن الاستهانة بهم والسخط علیهم، تقول: فلان لا ینظر الی فلان، ترید نفی اعتداده به واحسانه الیه ... واصله فیمن یجوز علیه النظر الکنایة، لأن من اعتد بالانسان التفت الیه واعاره نظر عینیه، ثم کثر حتی صار عبارة عن الاعتداد والاحسان، وان لم یکن ثم نظر، ثم جاء فیمن لا یجوز علیه النظر مجردًا لمعنی الاحسان مجازًا عما وقع کنایة عنه فیمن یجوز علیه النظر[52]"۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ کنایے کے بارے میں زمخشری

---

[47] دلائل ص ۱۰۵ تا بعدہا
[48] دیکھیے مقالہ زیر نظر ص ۲۹۷
[49] الکشاف ۱: ۲۱۵
[50] الکشاف ۱: ۲۱۵
[51] آیت: ۷۷
[52] الکشاف ۱: ۲۰۰

کا یہ خیال ہے کہ ایک اعتبار سے وہ مجاز ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ معنی اصلی پر دلالت کرتا ہے۔ یہی بات ہمیں سورہ قلم یا سورہ نون کی آیت 'یوم یکشف عن ساق'[53] کی تفسیر میں ملتی ہے جہاں زمخشری کہتے ہیں 'الکشف عن الساق مثل فی شدۃ الامر وصعوبۃ الخطب، واصله فی الروع والهزیمة وتشمیر المخدرات عن سوقهن فی الهرب ... فمعنی 'یوم یکشف عن ساق' فی معنی یوم یشتد الامر ویتفاقم، ولا کشف ثم ولا ساق، کما تقول للاقطع الشحیح: یده مغلولة، ولا غل ثم ولا ید، وانما هو مثل فی البخل واما من شبه فلضیق عطنه وقلة نظره فی علم البیان'[54]۔ اس عبارت سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ کنایہ ان کے نزدیک حقیقت و مجاز دونوں کے درمیان کی ایک چیز ہے۔

۲۔ استعارہ

استعارے پر زمخشری نے اپنی تفسیر میں جگہ جگہ خاصی تفصیلی بحث کی ہے۔ عبدالقاہر جرجانی کی طرح ان کے نزدیک بھی استعارے کی دو قسمیں ہیں۔ تصریحیہ اور مکنیہ۔ اور اس کا اجراء اسماء اور افعال میں ہوتا ہے اور افعال کی بھی صورت میں صرف مصادر میں ہوا کرتا ہے[55]۔ سورہ زمر کی آیت 'واشرقت الارض بنور ربها'[56] کے بارے میں زمخشری لکھتے ہیں "قد استعار الله عزوجل النور للحق والقرآن والبرهان فی مواضع من التنزیل، وهذا من ذلک. والمعنی 'واشرقت الارض' بما یقیمه فیها من الحق والعدل"[57]۔ یہ استعارہ تصریحیہ اصلیہ ہوا۔ سورہ بقرہ کی آیت 'اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی'[58]، کے لیے کہتے ہیں "معنی اشتراء الضلالة بالهدی اختیارها علیه واستبدالها به علی سبیل الاستعارۃ، لان الاشتراء فیه اعطاء بدل واخذ آخر"[59] اور یہ استعارہ تبعیہ فی الفعل ہے۔ زمخشری بھی عبدالقاہر جرجانی کی طرح اسکے قائل ہیں کہ استعارہ فعل کے ذریعے نہیں ہوتا بلکہ مصدر کے ذریعے ہوتا ہے یہ بات سورہ کہف کی آیت 'فوجدا فیها جدارا یرید ان ینقض'[60] کی تفسیر میں بھی عیاں ہے جہاں زمخشری

---

[53] آیت: ۴۲ [54] الکشاف ۴: ۴۷۶

[55] استعارے پر مفصل بحث اسرار البلاغۃ میں ملتی ہے۔ [56] آیت: ۶۹

[57] الکشاف ۴: ۱۱۳ [58] آیت: ۱۶ [59] الکشاف ۱: ۵۲ [60] آیت: ۷۷

لکھتے ہیں "استعیرت الارادۃ للمداناۃ والمشارفۃ"[61] جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ مصادر کے ذریعے استعارہ کے قائل ہیں۔ استعارۂ مکنیہ کی طرف صریحی اشارہ سورہ بقرہ کی آیت "والذین ینقضون عہد اللہ من بعد میثاقہ"[62] کی تشریح میں ملتا ہے۔

"النقض: الفسخ و ابطال الترکیب، فان قلت من این ساغ استعمال النقض فی ابطال العہد؟ قلتُ: من حیث تسمیتہم العہد بالحبل علی سبیل الاستعارۃ لما فیہ من ثبات الوصلۃ بین المتعاہدین ... وھذا من اسرار البلاغۃ ولطائفہا ان یسکتوا عن ذکر الشیٔ المستعار ثم یرمزوا الیہ بذکر شیٔ من روادفہ، فینبّہوا بتلک الرمزۃ علی مکانہ۔ ونحوہ قولک: شجاع یفترس اقرانہ وعالم یغترف منہ الناس ... لم تقل ھذا الا وقد نبہت علی الشجاع والعالم بانہما اسد وبحر"[63]۔ اسی طرح سورہ مریم کی آیت "واشتعل الرأس شیبا"[64] کی تفسیر میں استعارہ مکنیہ کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں "شبہ الشیب بشواظ النار فی بیاضہ وانارتہ وانتشارہ فی الشعر وفشوّہ فیہ واخذہ منہ کل مأخذ باشتعال النار، ثم اخرجہ مخرج الاستعارۃ، ثم اسند الاشتعال الی مکان الشعر ومنبتہ وھو الرأس واخرج الشیب ممیزًا ... ففصّحت ھذہ الجملۃ وشُہد لہا بالبلاغۃ"[65]۔

۳۔ تشبیہ و تمثیل

تشبیہ و تمثیل پر عبدالقاہر جرجانی نے نہایت مفصل بحث کی ہے اور اپنے بعد میں آنے والوں کیلئے کچھ کہنے کی گنجائش کم ہی چھوڑی ہے جرجانی نے تمثیل کے دائرے کو تنگ کر کے اسے صرف ان مرکب تشبیہات تک محدود کر دیا ہے جن میں وجہ شبہ عقلی ہو اور جو ایسے امور کے مجموعے سے منتزع ہو جن کا تعلق تشبیہ کے دونوں اطراف سے (مشبہ اور مشبہ بہ) ہو۔ تشبیہ کی جرجانی نے دو قسمیں کی ہیں: ایک قسم وہ جسمیں تاویل کی ضرورت نہیں پڑتی، اور دوسری وہ جس میں اسکے دقیق ہونے کی وجہ سے ضرورت پڑتی ہے۔ انھوں نے تمثیل کی نفسیاتی تاثیر پر بھی روشنی ڈالی اور یہ بتایا کہ تشبیہ تمثیلی کے طرفین میں جتنا زیادہ بعد ہوگا اتنا ہی زیادہ اسکی اثر انگیزی کی قوت بڑھتی چلی جائے گی۔

---

[61] الکشاف ۲: ۵۷۵ — [62] سورہ بقرہ: ۲۷ — [63] الکشاف ۱: ۹۰

[64] آیت ۴ — [65] الکشاف ۳: ۲

تشبیہات خیالیہ اور تشبیہ وتمثیل کے فرق پر بھی جرجانی نے وضاحت سے گفتگو کی[66]۔ زمخشری نے جرجانی کی تحقیقات پر بنیاد رکھ کر قرآنی تشبیہات وتمثیلات پر بحث کی ہے۔ ہمیں ان لوگوں کے خیالات سے اتفاق نہیں جن کا کہنا ہے کہ اگر چہ بحیثیت مجموعی زمخشری تشبیہ وتمثیل کے بارے میں جرجانی سے متفق ہیں لیکن وہ عبدالقاہر کے برخلاف تشبیہ وتمثیل میں فرق نہیں کرتے۔ ہمارے خیال میں زمخشری کی الکشاف میں ان دونوں میں واضح فرق ملتا ہے۔ اس فرق کی نوعیت کیا ہے اور ہماری اس رائے کے دلائل کیا ہیں یہ ہم تمثیل پر گفتگو کرتے ہوئے واضح کرچکے ہیں[67]۔ اتنا ہی نہیں بلکہ زمخشری نے تشبیہ کے سلسلے میں عبدالقاہر جرجانی کے خیالات پر کوئی بھی اضافہ نہیں کیا۔ جرجانی کے پیش کردہ اصولوں کا صرف اجراء و انطباق ان کے یہاں ملتا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ بقرہ کی آیت ' نساءکم حرث لکم[68] کے بارے میں زمخشری بتاتے ہیں کہ یہ استعارہ ہے کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ مجاز ہے اور عورتوں کو حرث سے تشبیہ دی گئی ہے[69]۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کو اس بات کا احساس ہے کہ اس جملہ میں کاف تشبیہ کا آنا کچھ اچھا نہیں معلوم ہوتا۔ عبدالقاہر جرجانی کا خیال بھی اس بارے میں یہی ہے کہ جب تشبیہ بلیغ میں مشبہ پر حرف تشبیہ کا لانا پسندیدہ نہ ہو تو اسے استعارہ کہنے میں کوئی حرج نہیں۔ سورہ بقرہ ہی کی آیت ' مثلھم کمثل الذی استوقد نارًا فلما اضاءت ما حولہ ذھب اللہ بنورھم و ترکھم فی ظلمات لا یبصرون[70]، جو منافقین کے لیے وارد ہوئی ہے، کی تفسیر میں ' مثل ' پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں " کانہ قیل: حالھم العجیبۃ الشأن کحال الذی استوقد نارًا ... فان قلت: فیم شبّھت حالھم بحال المستوقد؟ قلت: فی انھم غبّ الاضاءۃ خبطوا فی ظلمۃ وتورطوا فی حیرۃ، فان قلت: واین الاضاءۃ فی حال المنافق وھل ھو ابدا الا حائر خابط فی ظلماء الکفر؟ قلت: المراد ما استضاءوا بہ قلیلا من الانتفاع بالکلمۃ المجراۃ علی السنتھم، ووراء استضاءتھم بنور ھذہ الکلمۃ ظلمۃ النفاق التی ترمی بھم الی ظلمۃ سخط اللہ وظلمۃ العقاب السرمدی۔ ویجوز ان یشبّہ بذھاب اللہ بنور المستوقد اطلاع اللہ علی اسرارھم وما افتضحوا بہ بین المؤمنین واتسموا بہ من سمۃ النفاق[71]"۔ اس آیت کے بعد والی آیت 'صم بکم عمی فھم لا یرجعون[72]' کے بارے میں سوال

---

[66] تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے: اسرار البلاغۃ ص ۱۰۷ تا بعدہا۔

[67] دیکھیے مقالہ زیر نظر ص ۲۶۹۔ ۳۷۰ [68] آیت: ۲۲۲ [69] الکشاف ۱: ۲۰۲

[70] آیت: ۱۷ [71] الکشاف ۱: ۵۲ [72] آیت: ۱۰

اٹھاکر کہ علماء بیان کے نزدیک اس تعبیر کی کیا توجیہ ہوگی؟ بتاتے ہیں " طریقة قولهم: هم لیوث للشجعان و بحوز للأسخیاء الا ان هذا فی الصفات وذالك فی الاسماء وقد جاءت الاستعارة فی الاسماء والصفات والافعال جمیعا تقول رأیت لیوثا، ولقیت صُمّا عن الخیر وَدَجَا الاسلام واضاء الحق. فان قلت هل یسمی ما فی الآیة استعارة؟ قلت: مختلف فیه، والمحققون علی تسمیته تشبیهاً بلیغا لا استعارة لأن المستعار له مذکور وهم المنافقون، والاستعارة انما تطلق حیث یطوی ذکر المستعار له، ویُجعل الکلام خلواً عنه صالحاً لأن یُرادَ به المنقول عنه والمنقول الیه لولا دلالة الحال او فحوی الکلام[۵۳]" زمخشری کا یہ کلام بھی عبدالقاہر جرجانی کے مسلک کی صدائے بازگشت ہے۔

۴۔ مجاز مرسل و مجاز عقلی

عبدالقاہر جرجانی نے مجاز مرسل، بسببیت و مجاورت کی بنا پر اس کا استعمال اور کسی چیز کو اسکے جزء یا محل کی بنا پر خود اس کا نام دینا ان سب امور پر گفتگو کی ہے[۵۴]۔ زمخشری جرجانی کے انھیں ملاحظات کو پیش نظر رکھ کر اس مجاز کے علاقات خصوصی طور پر علاقہ سببیت پر روشنی ڈالتے ہیں۔ سورہ توبہ کی آیت ' یا ایها الذین آمنوا ان کثیرا من الاحبار والرهبان لیأکلون اموال الناس بالباطل[۵۵] ' کے بارے میں کہتے ہیں " الاموال یؤکل بها فهی سبب الأکل ومنه قوله:

ان لنا احمرةً عجافا   یأکلن کلّ لیلة إکافا

یرید علفا یُشتری بثمن إکاف[۵۶]" سورہ مریم کی آیت ' وجعلنا لهم لسان صدق علیّا[۵۷]' کی تشریح میں لکھتے ہیں " لسان الصدق الثناء الحسن وعَبّر باللسان عما یوجد باللسان کما عُبّر بالید عما یطلق بالید وهی العطیة، قال انی اتتنی لسان لا اُسَرُّ بها، یرید الرسالة. ولسان العرب لغتهم وکلامهم[۵۸]"۔ یہاں ثنا کو لسان الصدق سے تعبیر کرنا علاقہ سببیت کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے اور یہی مثال سے یہ بھی متبادر ہوتا ہے کہ

---

[۵۳] الکشاف ۱: ۵۸
[۵۴] اسرار البلاغة ص ۳۴۴ فما بعدها
[۵۵] آیت: ۳۴
[۵۶] الکشاف ۲: ۲۰۸
[۵۷] آیت: ۵۰
[۵۸] الکشاف ۳: ۱۶-۱۷

علاقۂ محلیت مراد ہو کر نسان محل انتشار ہے۔

عبد القاہر جرجانی نے مجاز عقلی یا مجاز اسنادی پر مفصل بحث کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ یہ الفاظ پر نہیں اسناد پر مشتمل ہے۔ جیسے کوئی مسلم مومن باللہ یہ کہے " انبت الربیع البقل " حالاں کہ اگانا اللہ کا کام ہے۔ یا یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں بادشاہ نے محل تعمیر کیا حالاں کہ تعمیر کرنے والے مزدور ہوتے ہیں نہ کہ بادشاہ، غرض کہ فعل کو فاعل حقیقی کے علاوہ کسی دوسرے کی بھی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے[49]۔ زمخشری نے اس مجاز کو نہایت کثرت سے اپنی تفسیر میں آیات قرآنی پر منطبق کیا ہے اور خاص طور سے معتزلی عقائد کے تحفظ کے لیے اسکو استعمال کیا ہے جیسا کہ ہم پچھلے صفحات میں واضح کر چکے ہیں۔ تاہم معتزلی عقائد کی حمایت کے علاوہ بھی ایسے مقامات ملتے ہیں جہاں زمخشری مجاز عقلی کو تشریح آیات کے لیے کام میں لاتے ہیں مثلاً سورہ بقرہ کی آیت " فما ربحت تجارتھم[51] " کے بارے میں یہ سوال اٹھا کر کہ نقصان کو تجارت کی طرف منسوب کیوں کیا گیا نقصان تو تاجروں کا ہے نہ کہ تجارت کا؟ جواب میں کہتے ہیں " قلت: ھو من الاسناد المجازی، وھو ان یسند الفعل الی شئ یتلبس بالذی ھو فی الحقیقۃ لہ، کما تلبست التجارۃ بالمشترین. فان قلت: ھل یصح ربح عبدک وخسرت جاریتک علی الاسناد المجازی؟ قلت: نعم اذا دلت الحال وکذلک الشرط فی صحۃ رأیت اسداً، وانت ترید المقدام ان لم تقم حال دالۃ لم یصح[50] "

---

[49] اسرار البلاغۃ ص ۳۴۱ فما بعدہا
[50] الکشاف ۱: ۵۳
[51] سورہ بقرہ ۲: ۱۶

زمخشری کے طبع زاد اضافے

ا۔ فنِ معانی

۱۔ مسند الیہ کی تعریف وتنکیر اور تقدیم وتاخیر وغیرہ

کشاف میں زمخشری نے مسند الیہ کی مختلف صورتوں اور ان کی بلاغی معنویت پر خصوصی توجہ کی ہے۔ مسند الیہ کی جو تعریف الف لام کے ذریعے کی جاتی ہے اس پر تو ان کی تفسیر میں اتنا اور ایسا مواد ملتا ہے کہ لام التعریف کی معنویت پر گفتگو کرنے کے لیے ان کے بعد کے علمار بلاغت کے لیے زیادہ گنجائش نہیں رہ گئی ہے۔ یہاں ہم چند مثالوں پر اکتفا کریں گے۔ سورہ مریم کی آیت 'رب انی وهن العظم منی'[1] پر لکھتے ہیں "انما ذکر العظم لانه عمود البدن وبه قوامه، وهو اصل بنائه. فاذا وهن تداعی وتساقطت قوته، ولانه اشد ما فيه واصلبه فاذا وهن كان ما وراءه اوهن. ووحده لان الواحد هو الدال على معنى الجنسية، وقصده الى ان الجنس الذي هو العمود والقوام واشد ما تركب منه الجسد قد اصابه الوهن ولو جمع لكان قصداً الى معنى آخر وهو انه لم يهن منه بعض العظام ولكن كلها"۔[2] اس نکتے کی مزید تشریح 'وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات'[3] کی تفسیر میں ملتی ہے جہاں زمخشری بتاتے ہیں" واللام للجنس. فان قلت: ای فرق بين لام الجنس داخلة على المفرد بينها داخلة على المجموع؟ قلت: اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به، وان يراد به بعضه الى الواحد منه، واذا دخلت على المجموع، صلح ان يراد به جميع الجنس، وان يراد به بعضه لا الى الواحد منه، لانه وزانه فی تناول الجمعية فی الجنس وزان المفرد فی تناول الجنسية والجمعية فی جمل الجنس لا فی وحدانه. فان قلت: فما المراد بهذا المجموع مع اللام؟ قلت: الجملة من الاعمال الصحيحة المستقيمة فی الدين على حسب حال المؤمن فی مواجب التكليف"[4] یہ وہ نکتہ ہے جو زمخشری سے پہلے جرجانی وغیرہ کے یہاں نہیں ملتا۔ سورہ آل عمران

---

[1] آیت ۴ [2] الکشاف ۳:۳ [3] سورہ بقرہ: ۲۵ [4] الکشاف ۱:۷۹

کی آیت 'ولیس الذکر کالانثٰی' کی تفسیر میں بتاتے ہیں کہ دونوں میں الف لام عہد کا ہے[5] اور مطلب یہ ہے کہ جیسا بیٹا وہ چاہتی تھیں وہ بھی اس بیٹی کی طرح نہیں ہو سکتا تھا جو انھیں دی گئی ہے[6] ایک دوسری جگہ 'مثل الذین حملوا التوراۃ ثم لم یحملوھا کمثل الحمار یحمل اسفارا'[7] کے بارے میں لکھتے ہیں 'یحمل محلہ النصب علی الحال او الجر علی الوصف لان الحمار کاللئیم فی قولہ. ولقد امر علی اللئیم یسبنی'[8]۔ اس کی تفصیل سورہ نساء کی آیت 'الا المستضعفین من الرجال والنساء والولدان لایستطیعون حیلۃ'[9] کی تفسیر میں ملتی ہے کہتے ہیں "ان قلت الجملۃ التی ھی 'لایستطیعون' ما موقعھا؟ قلت ھی صفۃ للمستضعفین او للرجال والنساء والولدان وانما جاز ذلک لان الموصوف وان کان فیہ حرف التعریف فلیس لشیئ بعینہ کقولہ: ولقد امر علی اللئیم یسبنی"[10] ان عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کے نزدیک جب معہود ذہنی ہو تو تعریف کا اثر اتنا کمزور ہو جاتا ہے کہ اسم معرف قریب قریب اسم منکر بن کر رہ جاتا ہے اور ایک دوسرا ہی مفہوم پیدا ہو جاتا ہے جو جنس کی طرف مشیر ہوتا ہے۔

تعریف کے اعتبار سے مسندالیہ کے مختلف معانی پر بھی زمخشری روشنی ڈالتے ہیں مسندالیہ بعض اوقات ضمیر خطاب ہوتا ہے لیکن مراد اس سے عموم ہوتا ہے، یہ بات سورہ سجدہ کی آیت "ولو تری اذا المجرمون ناکسوا رؤسھم"[11] کی تفسیر سے معلوم ہوتی ہے جہاں وہ کہتے ہیں "یجوز ان یخاطب بہ کل احد کما تقول فلان لئیم ان اکرمتہ اھانک وان احسنت الیہ اساء الیک فلا ترید بہ مخاطبا بعینہ"[12]۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ موصولیت کے ذریعے تعریف کی جاتی ہے عبدالقاہر جرجانی کے نزدیک تو اسم موصول کے ذریعے تعریف کی اصلیت یہ ہے کہ وہ مخاطب کے نزدیک کسی حاصل شدہ حکم کی بنا پر کوئی جانی پہچانی چیز ہوتی ہے[13]۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ 'الذین' کا الف لام کبھی عہد کے لیے ہوتا ہے جیسا کہ سورہ بقرہ کی آیت 'ان الذین کفروا سواء علیھم أأنذرتھم أم لم تنذرھم'[14] میں ہے کیوں کہ یہاں 'الذین کفروا' سے مراد کچھ متعین لوگ ہیں مثلاً ابو جہل، ابو لہب اور ولید بن المغیرہ[15]۔ کبھی اسے جنس کے لیے لاتے ہیں[16] جیسا کہ 'وبشر الذین آمنوا

---

[5] آیت ۳۶ [6] و [7] الکشاف ۱: ۲۷۳ [8] سورہ جمعہ: ۵
[9] الکشاف ۲: ۲۲۴ [10] آیت ۹۸ [11] الکشاف ۱: ۴۳۱
[12] آیت ۱۲ [13] الکشاف ۲: ۴۰۳ [14] دلائل الاعجاز ص ۱۴۵
[15] آیت ۶ [16] الکشاف ۱: ۳۶ [17] الکشاف ۱: ۷۸

وعملوا الصالحات[18] میں کیا گیا ہے۔ زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ اسم موصول کے ذریعے تعریف کو کیوں اختیار کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر وہ کہتے ہیں کہ ایسا کبھی خبر کی علت کی طرف اشارہ کرنے کیلیے کیا جاتا ہے چنانچہ سورہ بقرہ کی آیت 'فانزلنا علی الذین ظلموا رجزا من السماء[19]' کی تشریح میں لکھتے ہیں " فی 'الذین ظلموا' ایذان بان انزال الرجز علیهم لظلمهم[20]۔ کبھی مدح و تعظیم کے لیے اسے استعمال کیا جاتا ہے جیسے 'یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم[21]' کے بارے میں بتاتے ہیں کہ 'الذی خلقکم' صفت ہے جو مدح و تعظیم کے لیے لائی گئی ہے[22]۔ کبھی استہزاء اور تہکم بھی اس سے مقصود ہوتا ہے[23] جیسے 'یا ایها الذی نزل علیه الذکر انك لمجنون[24]' یا 'ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون[25]' میں کیا گیا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ بعض اوقات مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ذریعے معرفہ کر کے یہ بتانا ہوتا ہے کہ حکم صفات سابقہ پر مترتب ہے 'هدی للمتقین الذین یؤمنون بالغیب ویقیمون الصلوة ومما رزقنهم ینفقون ... اولئك علی هدی من ربهم واولئك هم المفلحون[26]' کی تفسیر میں لکھتے ہیں "فی اسم الاشارة الذی هو اولئك ایذان بان ما یرد عقیبه فالمذکورون قبله اهل لاکتسابه من اجل الخصال التی عددت لهم[27]"

تنکیر مسند الیہ سے معنویت میں جو تغیر ہوتا ہے زمخشری اس کی بھی وضاحت کرتے چلے جاتے ہیں مثال کے طور پر وہ بتاتے ہیں کہ اس سے کبھی کثرت مراد ہوتی ہے جیسے 'أئن لنا لاجرا ان کنا نحن الغالبین[28]' میں ہے جس کے بارے میں وہ بتلاتے ہیں " کانهم قالوا لابد لنا من اجر والتنکیر للتعظیم کقول العرب ان له لابلا وان له لغنما یقصدون الکثرة[29]"۔ کبھی تنکیر کو تعظیم کے واسطے لایا جاتا ہے 'اولئك علی هدی من ربهم[30]' میں 'هدی' کی تشریح کرتے ہیں " نکر 'هدی' لیفید ضربا مبهما لایبلغ کنهه ولایقادر قدره کانه قیل علی ای هدی' کما تقول: لو ابصرت فلانا لابصرت رجلا[31]"۔ نکرہ منفیہ کے بارے میں زمخشری نے سورہ انعام کی آیت 'ومامن دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم[32]'

---

[18] سورہ بقرہ: ۲۵ [19] آیت ۵۹ [20] الکشاف ۱: ۱۰۷
[21] سورہ بقرہ: ۲۰ [22] الکشاف ۱: ۹۹ [23] الکشاف ۲: ۲۴۴
[24] سورہ حجر: ۶ [25] سورہ شعراء: ۲۷ [26] سورہ بقرہ: ۵
[27] الکشاف ۱: ۳۴ [28] سورہ اعراف: ۱۱۳ [29] الکشاف ۲: ۱۰۱
[30] والآیة من سورة البقرة: ۵ [31] الکشاف ۱: ۳۵ [32] آیت ۳۸

کی تفسیر میں لکھتے ہیں" ماامعنی زیادۃ قولہ فی الارض و یطیر بجناحیہ؟ معنی ذلک زیادۃ التعمیم والاحاطۃ کانہ قیل' ومامن دابۃ قط فی جمیع الارضین السبع ومامن طائر قط فی جو السماء من جمیع ما یطیر بجناحیہ الا امم امثالکم محفوظۃ احوالھا غیر مھمل امرھا"۔

مسند الیہ کی معنویت پر گفتگو کے ساتھ مسند کی مختلف صورتوں کی معنی آفرینی پر بھی زمخشری روشنی ڈالتے ہیں سورہ مائدہ کی آیت 'ان الذین امنوا والذین ھادوا والصابئون والنصاری من امن باللہ والیوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف علیھم ولا ھم یحزنون' کے بارے میں یہ بتانے کے بعد کہ 'والصابئون' اپنی خبر محذوف کے ساتھ جملۂ 'ان الذین امنوا' پر معطوف ہے گویا یہ کہا گیا ہے 'ان الذین امنوا والذین ھادوا والنصاری حکمھم کذا والصابئون کذلک' یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اس تقدیم کا فائدہ کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ " فائدتہ التنبیہ علی ان الصابئین یتاب علیھم ان صح منھم الایمان والعمل الصالح فما الظن بغیرھم؟ وذلک ان الصابئین ابین ھولاء المعدودین ضلالا واشدھم غیا"۔ یہ ایک عام اصول ہے کہ جب خبر جملہ کی صورت میں ہو تو کسی رابطے کی ضرورت پڑتی ہے جو اسے مبتدا سے مربوط کرے۔ زمخشری اس طرف متوجہ کرتے ہیں کہ سورہ کہف کی آیت 'ان الذین امنوا وعملوا الصالحات انا لانضیع اجر من احسن عملا' میں 'انا لانضیع' خبر ہے لیکن اس پر کوئی رابطہ داخل نہیں ہوا، اسکی وجہ یہ ہے کہ 'من احسن عملا' اور 'ان الذین امنوا وعملوا الصالحات' دونوں معنی کے اعتبار سے ایک ہی لڑی میں پروئے ہوئے ہیں اور اسی وجہ سے 'من احسن عملا' ضمیر کے قائم مقام ہے۔

فعل کو شرط کے ذریعے مقید کر دینے، خاص طور سے 'اذا' اور 'ان' کے ذریعے اس کی معنویت پر بھی زمخشری کے یہاں بار بار گفتگو ملتی ہے۔ دلائل الاعجاز میں جرجانی نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ 'اذا' اور 'ان' شرط کو مستقبل کے لیے مخصوص کر دیتے ہیں اور فعل کا وقوع 'اذا' کے ساتھ یقینی اور 'ان' کے ساتھ مشکوک ہوا کرتا ہے۔ زمخشری نہ صرف اس اصول کو ملحوظ رکھتے ہیں بلکہ اس پر متعدد اضافے بھی کرتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ یقینی موقعوں پر 'اذا' کے بجائے قرآن 'ان' کو مختلف بلاغی مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے سورہ بقرہ کی آیت 'وان کنتم فی

---

۱۵۲ الکشاف ۲: ۱۹
۱۵۳ آیت ۶۹
۱۵۴ الکشاف ۱: ۵۱۵
۱۵۵ آیت: ۳۰
۱۵۶ الکشاف ۲: ۵۶۲
۱۵۷ دلائل الاعجاز ص

ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بسورۃ من مثلہ[19] میں اِنْ کا استعمال کیا گیا ہے حالاں کہ ان کا شک اور تردد میں مبتلا ہونا ایک امرِ یقینی تھا۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ تہکم کی وجہ سے ایسا کیا گیا ہے "کما یقول الموصوف بالقوۃ الواثق من نفسہ بالغلبۃ علی من یقاویہ ان غلبتک لم ابق علیک وھو یعلم انہ غالبہ ویتیقنہ تھکما بہ"[20]۔ کبھی اس کے مقصد تبکیت ہوتا ہے چنانچہ سورہ بقرہ کی آیت 'فان آمنوا بمثل ما آمنتم بہ فقد اھتدوا'[21] کے بارے میں لکھتے ہیں "قیل 'فان آمنوا' بکلمۃ الشک علی سبیل الفرض والتقدیر ای فان حصلوا دینا آخر مثل دینکم مساویا لہ فی الصحۃ والسداد فقد اھتدوا وفیہ ان دینھم الذی ھم علیہ وکل دین سواہ مغایر لہ غیر مماثل، لانہ حق وھدی وما سواہ باطل وضلال، ونحو ھذا قولک للرجل الذی تشیر علیہ: ھذا ھو الرأی الصواب فان کان عندک رأی اصوب منہ فاعمل بہ، وقد علمت ان لا اصوب من رأیک ولکنک ترید تبکیت صاحبک وتوقیفہ علی ما رأیت لا رأی وراءہ[22]"

زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ فعل یا مسند میں کبھی کبھی غیبت پر خطاب کو تغلیب دے دی جاتی ہے، مثال کے طور پر سورہ نمل کی آیت 'بل انتم قوم تجھلون'[23] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "فان قلت: 'تجھلون' صفۃ لقوم والموصوف لفظہ لفظ الغائب فھلا طابقت الصفۃ الموصوف فقرئ بالیاء دون التاء؟ قلت: اجتمعت الغیبۃ والمخاطبۃ فغلبت المخاطبۃ لانھا اقوی وارسخ اصلا من الغیبۃ"[24]۔ مختصر یہ کہ مسند الیہ اور مسند کی تمام صورتوں کی بلاغی معنویت پر زمخشری کے یہاں گفتگو ملتی ہے اور تقدیم کی معنی آفرینی تو ان کا خاص موضوع ہے خواہ وہ تقدیم مسند الیہ کی ہو یا مسند کی، مفعول کی ہو یا جار مجرور کی، چنانچہ سورہ بقرہ کی آیت 'ومما رزقناھم ینفقون'[25] کے بارے میں بتاتے ہیں کہ 'مما رزقناھم' کو مقدم اس لیے کیا گیا کہ اس کے اہم ہونے پر دلالت ہو جائے۔[26] اس سے اگلی آیت 'وبالآخرۃ ھم یوقنون' کے بارے میں لکھتے ہیں "فی تقدیم الآخرۃ وبناء یوقنون علی 'ھم' تعریض باھل الکتاب وبما کانوا علیہ من اثبات امر الآخرۃ علی خلاف حقیقتہ وان قولھم لیس

---

[19] آیت: ۲۳ — [20] الکشاف ۱: ۱۰۱ — [21] آیت ۱۳۷

[22] الکشاف ۱: ۱۴۶ — [23] آیت ۵۵ — [24] الکشاف ۳: ۲۹۴

[25] آیت ۲ — [26] الکشاف ۱: ۳۲ — [27] آیت ۵

بصادر عن ایقان"[45]

۲۔ قصر:

قصر کے بارے میں عبدالقاہر الجرجانی کے کام پر کوئی خاص اضافہ زمخشری کے یہاں نہیں ملتا کیوں کہ جرجانی نے قصر کے موضوع پر بعد والوں کیلئے کچھ زیادہ چھوڑا نہیں جو کچھ اضافہ ہوا بھی وہ صرف اصطلاحات کا ہے مثلاً خطیب قزوینی نے قصر کی تین قسمیں، افراد، قلب اور تعیین کر دیں۔ تاہم زمخشری نے قصر کی ایک اہم صورت یعنی تقدیم جار و مجرور کا اچھا اضافہ کیا ہے۔ سورہ قیامہ کی آیت 'وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ'[46] کے بارے میں لکھتے ہیں" الی ربہا ناظرۃ' تنظر الی ربہا خاصۃ لا تنظر الی غیرہ' وھذا معنی تقدیم المفعول (زمخشری کا مطلب ہے مفعول فی المعنی) الا تری الی قولہ تعالیٰ 'الی ربک یومئذ المستقر' 'الی ربک یومئذ المساق' 'الی اللہ تصیر الامور' 'والی اللہ المصیر' 'والیہ ترجعون' 'علیہ توکلت والیہ انیب'، کیف دل فیہا التقدیم علی معنی الاختصاص[47]۔

۳۔ فصل و وصل:

فصل و وصل کے موضوع پر بھی جرجانی نے اپنے بعد اضافے کی گنجائش کم ہی باقی رکھی۔ زمخشری کے یہاں جو تھوڑے بہت اضافے ملتے ہیں ان میں اہم ترین یہ ہے کہ دو جملے جب اتنے مختلف ہوں کہ ایک انشا اور دوسرا خبر ہو تو ان کے درمیان عطف کیسے جائز ہو سکتا ہے سورہ بقرہ کی آیت 'واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا اللہ وبالوالدین احسانا وذی القربی والیتامی والمساکین وقولوا للناس حسنا'[48] میں یہی ہوا ہے کہ 'وقولوا للناس حسنا' کو 'لا تعبدون' پر معطوف کیا گیا ہے جو کہ عطف امر ہے مضارع پر یا بالفاظ دیگر انشا کا عطف خبر پر کیا گیا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ 'لا تعبدون' إخبار فی معنی النہی، کما تقول: تذہب الی فلان تقول لہ کذا ترید الامر، وھو ابلغ من صریح الامر والنہی، لانہ کانہ سورع الی الامتثال والانتہاء فہو یخبر عنہ[49]" سورہ بقرہ ہی میں ایک دوسری آیت 'وبشر الذین آمنوا وعملوا الصالحات'[50]، کو ماقبل پر معطوف کیا گیا ہے۔ حالانکہ ماقبل میں امر یا نہی کوئی چیز ایسی نہیں جس پر عطف کیا

---

[45] الکشاف ۱:۲۲۳ والآیۃ من سورۃ البقرۃ: ۵ [46] آیت: ۲۳ [47] الکشاف ۴: ۵۲۹
[48] آیت ۸۳ [49] الکشاف ۱: ۱۱۸ [50] آیت ۲۵

جائے۔ "فان قلت علام عطف هذا الامر ولم يسبق امر ولا نهي يصح العطف عليه؟ قلت ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه، انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول: زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمراً بالعفو والاطلاق[54]"

انشاء

زمخشری نے انشاء کے باب میں بھی متعدد مفید بلاغی اضافے کیے ہیں۔ علماء بلاغت انشاء کے سلسلے میں تمنی، استفہام، امر، نہی اور نداء پر بحث کرتے ہیں، تمنی کے صیغے لیت، لو اور لعل ہیں اور تحضیض کیلئے 'هلا' 'الا' اور 'لوما' کو استعمال کیا جاتا ہے۔ سورہ حجر کی آیت 'لوما تاتینا بالملائکة ان کنت من الصادقین[55]' کی تشریح میں زمخشری لکھتے ہیں " لو رکبت مع 'لا' و 'ما' لمعنیین: معنی امتناع الشئ لوجود غیرہ، ومعنی التحضیض واما هل، فلم تركب الا مع 'لا' وحدها للتحضيض.. والمعنى: هلا تأتينا بالملائكة يشهدون ويعضدونك على الانذار كقوله تعالى 'لولا انزل اليه ملك فيكون معه نذيرا[56]'۔ استفہام کے بارے میں زمخشری نے ایک عام قاعدہ یہ وضع کیا ہے کہ جب استفہام نفی پر داخل ہوتا ہے تو تحقیق کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ سورہ عنکبوت کی آیت 'الیس فی جهنم مثوی للکافرین[57]' کے بارے میں لکھتے ہیں "الیس تقریر لثوائهم فی جهنم... وحقیقة الاستفهام ان الهمزة همزة الانکار دخلت علی النفی، فرجع الی معنی التقریر[58]"۔ وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ استفہام کبھی توبیخ و تعجیب کے لیے آتا ہے[59] جیسا کہ سورہ بقرہ کی آیت 'اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم[60]' میں ہے، کبھی تعجب، انکار اور توبیخ و تقریع کے لیے استعمال ہوتا ہے مثلاً کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتا[61]" میں، کبھی استبطار کے لیے[62] جیسے سورہ انبیاء کی آیت 'متی هذا الوعد[63]' میں، کبھی استعجال کے لیے[64] جیسے سورہ شعراء میں 'هل انتم مجتمعون[65]' میں کیا گیا ہے۔ اس

---

[54] الکشاف ۱: ۷۰ — [55] آیت ۷ — [56] الکشاف ۲: ۴۴۵
[57] آیت ۶۸ — [58] الکشاف ۲: ۳۶۶ — [59] الکشاف ۱: ۹۹
[60] آیت ۴۴ — [61] الکشاف ۱: ۹۱ - البقرہ: ۲۸
[62] الکشاف ۳: ۹۲ — [63] آیت ۳۸ — [64] الکشاف ۳: ۲۴۵
[65] آیت ۳۹

میں کبھی تعظیم کا پہلو بھی ہوتا ہے 'الحاقة ما الحاقة'[۶۲] کے بارے میں کہتے ہیں 'الاصل الحاقة ما ھی ؟ ای ای شی ھی تفخیمات أنھا وتعظیما لہولھا ' فوضع الظاھر موضع المضمر لانه اھول لھا'[۶۳] اور کبھی اس سے استہزاء اور سخریہ کا ارادہ کیا جاتا ہے[۶۴] جیسے سورہ ہود کی آیت ' قالوا یٰشعیب اصلوٰتك تامرك ان نترك ما یعبد اٰباؤنا او ان نفعل فی اموالنا ما نشاؤ'[۶۵] میں ہے۔ استفہام کی طرح امر کے بھی بلاغی پہلوؤں پر زمخشری نے روشنی ڈالی ہے مثلاً سورہ دخان کی آیت ' ذق انك انت العزیز الکریم'[۶۶] ہمیں بتاتے ہیں کہ امر کا استعمال "علی سبیل الھزؤ والتھکم بمن کان یتعزز ویتکرم علی قومه"[۶۷] میں ہوا ہے۔ نداء کے مختلف صیغوں کی بلاغت کو بھی وہ واضح کرتے ہیں۔ سورہ بقرہ کی آیت ' یا ایھا الناس اعبدوا ربکم'[۶۸] کے بارے میں لکھتے ہیں "'یا' حرفٌ وُضع فی اصله لنداء البعید، صوت یھتف به الرجل بمن ینادیه. واما نداء القریب فله ای والھمزة، ثم استعمل فی مناداة من سھا وغفل وان قرب تنزیلا له منزلة من بَعُد، فاذا نودی به القریب المفاطن فذلك للتاکید المؤذن بان الخطاب الذی یتلوه معنیٌّ به جدا' فان قلت، فما بال الداعی یقول فی جؤاره: یارب ویا الله' وھو اقرب الیه من حبل الورید واسمع به وابصر؟ قلت: ھو استقصار منه لنفسه واستبعاد لھا من مظان الزلفی وما یقربه الی رضوان الله ومنازل المقربین ھضماً لنفسه واقراراً علیھا بالتفریط فی جنب الله مع فرط التھالك علی استجابة دعوته والاذن لندائه وابتھاله. وایٌّ وُصلة لنداء ما فیه الالف واللام... وھو اسم مبھم مفتقر الی ما یوضحه ویزیل ابھامه' فلا بدّ ان یردفه اسم جنس او ما یجری مجراه، یتصف به' حتی یتضح المقصود بالنداء' فالذی یعمل فیه حرف النداء ھو 'أیّ' والاسم التابع له صفته کقولك یا زید الظریف' الا ان أیّا لا یستقل بنفسه استقلال زید' فلم ینفك من الصفة' وفی ھذا التدرج من الابھام الی التوضیح ضرب من التاکید والتشدید. وکلمة التنبیه المقحمة بین الصفة وموصوفھا لفائدتین: معاضدة حرف النداء ومکانفته بتاکید معناه ووقوعھا عوضا مما یستحقه ای من الاضافة. فان قلت: لم کثر فی کتاب الله

---

[۶۲] آیت ۱ [۶۳] الکشاف ۴: ۷۹ [۶۴] الکشاف ۲: ۳۲۷
[۶۵] آیت ۸۷ [۶۶] آیت ۴۹ [۶۷] الکشاف ۴: ۲۲۳ [۶۸] آیت ۲۰

الندا علی هذه الطریقة ما لم یکثر فی غیره ؟ قلت: لاستقلاله باوجه من التاکید واسباب من المبالغة، لان کل ما نادی الله له عبادہ من اوامره ونواهیه وعظاته وزواجره ووعده ووعیده واقتصاص اخبار الامم الدارجة علیهم وغیر ذلک مما نطق به کتابه امورٌ عظام وخطوب جسام ومعان علیهم ان یتیقظوا لها ویمیلوا بقلوبهم وبصائرهم الیها وهم عنها غافلون، فاقتضت الحال ان ینادوا بالآکد الابلغ"۔
زمخشری نے ادوات پر بھی جگہ جگہ کلام کیا ہے مثلاً سورہ بقرہ کی آیت 'الا انهم هم المفسدون ولکن لا یشعرون' کی تفسیر میں 'الا' کے بارے میں بتاتے ہیں" الا مرکبة من همزة الاستفهام وحرف النفی لاعطاء معنی التنبیه علی تحقق ما بعدها، والاستفهام اذا دخل علی النفی افاد تحقیقا... ولکونها فی هذا المنصب من التحقیق لا تکاد تقع الجملة بعدها الا مصدرة بنحو ما یتلقی به القسم، واختها التی هی 'اما' من مقدمات الیمین وطلائعها مثل: اما والذی لا یعلم الغیب غیره"۔

ب - فن بیان

۱- کنایہ

عبدالقاہر الجرجانی کے یہاں بار بار کنایہ عن صفت کی طرف اشارے ملتے ہیں جیسے 'ولا تجعل یدک مغلولة الی عنقک ولا تبسطها کل البسط' کنایہ ہے بخل و اسراف سے۔ لیکن زمخشری نے کنایہ عن موصوف کی طرف توجہ دلائی ہے، مثلاً سورہ قمر کی آیت 'وحملناه علی ذات الواح ودسر' پر لکھتے ہیں" اراد السفینة وهی من الصفات التی تقوم مقام الموصوفات فتنوب منابها وتؤدی موادها. ونحوه 'مفرشی صهوة الحصان ولکن قمیصی مسرودة من حدید'۔ اراد ولکن قمیصی درع ... وهذا من فصیح الکلام وبدیعه"۔ اسکے علاوہ زمخشری عبدالقاہر کے برخلاف کنایہ نسبتی کو مجاز حکمی یا عقلی میں شمار نہیں کرتے۔ سورہ زمر کی آیت 'ان تقول نفس یا حسرتا علی ما فرطت

الکشاف ۱: ۴۸ - ۴۹ — آیت ۱۲ — الکشاف ۱: ۴۸
سورہ اسراء آیت ۲۹ — آیت ۱۳ — الکشاف ۴: ۲۲۵ - ۲۲۶

فی جنب اللہ[۵۴۹] کے بارے میں لکھتے ہیں "الجنب: الجانب، یقال: انا فی جنب فلان وجانبه وناحیته، وفلان لین الجنب والجانب، ثم قالوا: فرط فی جنبه وفی جانبه یریدون فی حقه، قال سابق البربری:

أما تتقین اللہ فی جنب امق　　　له کبد حرّی علیك تقطّعُ

وهذا من باب الکنایة لانك اذا اثبت الامر فی مکان الرجل وحیزه فقد اثبته فیه الا تری الی قوله:

ان السماحة والمروءة والندی　　　فی قبة ضُربت علی ابن الحشرج

ومنه قول الناس: لمکانك فعلت کذا، یریدون اجلك[۵۵۰]"۔

۲ - استعارہ

مجاز مرشح یا ترشیح کی اصطلاح زمخشری کی ہی وضع کی ہوئی ہے جیسا کہ اولئك الذین اشتروا الضلالة بالهدی فما ربحت تجارتهم[۵۵۱] کی تشریح کے تحت وہ کہتے ہیں "هذا من الصنعة البدیعة التی تبلغ بالمجاز الذروة العلیا وهو ان تساق کلمة مساق المجاز، ثم تقفّی باشکال لها واخوات اذا تلاحقن لم تر کلاما احسن منه دیباجة واکثر ماء ورونقا وهو المجاز المرشح[۵۵۲]" زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ اس ترشیح کے بالمقابل جس میں مستعار کی مناسبت کا خیال رکھا جاتا ہے ایک اور تعبیر بھی ہے جس میں مستعار لہ کی مناسبت ملحوظ رکھی جاتی ہے اسے تجرید کہا جاتا ہے سورہ نحل کی آیت "فاذاقها اللہ لباس الجوع والخوف[۵۵۳]" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "یقولون ذاق البؤس واذاقه العذاب، شبّه ما یدرك من اثر الضرر والالم بما یدرك من طعم المر البشع۔ واما اللباس فقد شبه به لاشتماله علی اللابس وما غشی الانسان والتبس به من بعض الحوادث، واما ایقاع الاذاقة علی لباس الجوع والخوف، فلانه لما وقع عبارة عما یغشی منهما ویلابس فکانه قیل فاذاقهم ما غشیهم من الجوع والخوف۔ ولهم فی نحو هذا طریقان لا بد من الاحاطة بهما … احدهما ان ینظروا فیه الی المستعار له کما نظر الیه ههنا، ونحوه قول کثیر:

---

[۵۴۹] آیت ۵۶　[۵۵۰] الکشاف ۳: ۱۰۲　[۵۵۱] سورہ بقرہ ۲: ۱۶　[۵۵۲] الکشاف ۱: ۵۳　[۵۵۳] آیت ۱۱۲

غمر الرداء اذا تبسم ضاحکا   غلقت لضحکته رقاب المال

استعار الرداء للمعروف، لانه یصون عرض صاحبه صون الرداء لما یلقی علیه، ووصفه بالغمر الذی هو وصف المعروف والنوال لا صفة الرداء نظراً الی المستعار له والثانی ان ینظروا فیه الی المستعار... ولو نظر الیه فیما نحن فیه لقیل: فکساهم لباس الجوع والخوف، ولقال کثیر: ضافی الرداء اذا تبسم ضاحکاً"[۸۴]

عبدالقاہر الجرجانی نے استعارہ تبعیہ کو فعل وصفت تک محدود رکھا ہے لیکن زمخشری نے اسے حروف تک وسیع کردیا ہے۔ سورہ بقرہ کی آیت 'اولئک علی ھدی من ربہم'[۸۵] کے بارے میں لکھتے ہیں "معنی الاستعلاء فی قوله 'علی ھدی'، مثل لتمکنهم من الهدی و استقرارهم علیه وتمسکهم به، شبهت حالهم بحال من اعتلی الشیٔ ورکبه ونحوه هو علی الحق وعلی الباطل"[۸۶]۔ سورہ طہ کی آیت 'ولاصلبنکم فی جذوع النخل'[۸۷] پر لکھتے ہیں "شبه تمکن المصلوب فی الجذع تمکن الشیٔ الموعی فی وعائه، فلذلک قیل فی جذوع النخل"[۸۸]۔ سورہ قصص کی آیت 'فالتقطه آل فرعون لیکون لهم عدوا وحزنا'[۸۹] کی تفسیر میں بتاتے ہیں "اللام فی 'لیکون' هی لام کی التی معناها التعلیل کقولک جئتک لتکرمنی سواء بسواء، ولکن معنی التعلیل فیها وارد علی طریق المجاز دون الحقیقة، لانه لم یکن داعیهم الی الالتقاط ان یکون لهم عدوا وحزنا ولکن المحبة والتبنی غیر ان ذلک لما کان نتیجة التقاطهم له وثمرته شبه بالداعی الذی یفعل الفاعل الفعل لاجله وهو الاکرام الذی هو نتیجة المجیٔ والتأدب الذی هو ثمرة الضرب فی قولک ضربته لیتأدب وتحریره ان هذه اللام حکمها حکم الاسد حیث استعیرت لما یشبه التعلیل کما یستعار الاسد لمن یشبه الاسد"[۹۰]۔

۳۔ تشبیہ

تشبیہ کے باب میں زمخشری کے یہاں کوئی خاص اضافہ نہیں ملتا اور اس کی وجہ غالباً یہی ہے کہ عبدالقاہر الجرجانی نے تشبیہ پر جتنی تفصیلی بحث کی ہے اس کے بعد علمائے بلاغت کے لیے کسی قابل ذکر اضافے کی گنجائش رہتی نہیں۔

---

[۸۴] الکشاف ۲: ۴۹۸ - ۴۹۹   [۸۵] آیت ۵

[۸۶] الکشاف ۱: ۲۵   [۸۷] آیت ۷۱   [۸۸] الکشاف ۳: ۹۰

[۸۹] آیت ۸   [۹۰] الکشاف ۳: ۳۰۹

۴۔ مجاز مرسل

مجاز مرسل کے علاقات کے بارے میں زمخشری کے یہاں بعض اہم اضافے مل جاتے ہیں ان میں ایک تسمیۃ الجزء باسم الکل ہے سورہ بقرہ کی آیت "یجعلون اصابعھم فی آذانھم من الصواعق"[۹۱] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "فان قیل: لیس الاصبع ھو الذی یجعل فی الاذن فھلا قیل اناملھم؟ قلت: ھذا من الاتساعات فی اللغۃ... کقولہ 'فاغسلوا وجوھکم وایدیکم' 'فاقطعوا ایدیھما' اراد البعض الذی ھو الی المرفق والذی الی الرسغ، وفی ذکر الاصابع من المبالغۃ ما لیس فی ذکر الانامل"[۹۲]۔ دوسرا 'اعتبار ما کان' ہے جس کی تفصیل سورہ نساء کی آیت 'وآتوا الیتامی اموالھم'[۹۳] کی تفسیر میں ملتی ہے۔ یتیم کو مال سن رشد کو پہنچنے کے بعد ہی ملتا ہے اسے اس حال میں یتیم کیوں کر کہا گیا؟ زمخشری بتاتے ہیں "اما ان یراد بالیتامی الصغار وبایتائھم الاموال ان لا یطمع فیھا الاولیاء والاوصیاء وولاۃ السوء وقضاتہ ویکفوا عنھا ایدیھم الخاطفۃ حتی تأتی الیتامی اذا بلغوا سالمۃ غیر محذوفۃ واما ان یراد الکبار تسمیۃ لھم یتامی علی القیاس او لقرب عھدھم اذا بلغوا بالصغر کما تسمی الناقۃ عشراء بعد وضعھا"[۹۴]۔ ظاہر ہے کہ یتیم کی دوسری تاویل میں یہاں 'اعتبار ما کان' کا اصول ملحوظ ہے کیوں کہ مراد اس سے وہ ہستی ہے جو بلوغ اور رشد کو پہنچ چکی ہے۔ اعتبار ما یؤول الیہ الشیئ وہ تیسرا اضافہ ہے جو علاقات مجاز مرسل میں زمخشری نے کیا ہے۔ سورہ یوسف کی آیت 'انی ارانی اعصر خمرا'[۹۵] کے بارے میں بتاتے ہیں "یعنی عنبا تسمیۃ للعنب بما یؤول الیہ"[۹۶]۔ چوتھا قابل ذکر اضافہ اس سلسلے میں مسببیت ہے۔ سورہ مائدہ کی آیت 'یا ایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین'[۹۷] کے بارے میں لکھتے ہیں "اذا قمتم الی الصلوٰۃ، کقولہ 'فاذا قرأت القرآن فاستعذ باللّٰہ' وکقولک: اذا

---

[۹۱] آیت ۱۹
[۹۲] الکشاف ۱: ۶۴
[۹۳] آیت ۲
[۹۴] الکشاف ۱: ۲۵۷
[۹۵] آیت ۳۶
[۹۶] الکشاف ۲: ۳۲۵
[۹۷] آیت ۶

ضربت غلامك فهون عليه، في ان المراد ارادة الفعل، فان قلت: لم جاز ان يعبر عن ارادة الفعل؟ قلت: لان الفعل يوجد بقدرة الفاعل عليه وارادته له، وهو قصده اليه وميله وخلوص داعيه، فكما عبّر عن القدرة على الفعل بالفعل في قولهم: الانسان لا يطير والاعمى لا يبصر، اى لا يقدران على الطيران والابصار، ومنه قوله تعالى: نعيده وعدًا علينا انا كنا فاعلين، يعني انا كنا قادرين على الاعادة، كذلك عبر عن ارادة الفعل بالفعل، وذلك لان الفعل مسبّب عن القدرة والارادة فاقيم المسبب مقام السبب للملابسة بينهما، ولايجاز الكلام، ونحوه من اقامة المسبب مقام السبب قولهم: كما تدين تدان عبّر عن الفعل المبتدأ الذي هو سبب الجزاء بلفظ الجزاء الذي هو مسبّب عنه [۹۵]"

زمخشری کے اس کام کی اہمیت

فن معانی و بیان میں زمخشری نے عبدالقاہر الجرجانی کے کام پر جو جزاد اضافے کیے ہیں ان کا یہ سرسری سا جائزہ بھی اس امر کا کافی ثبوت پیش کرتا ہے کہ زمخشری کے بعد میں آنے والے علماء بلاغت نے زمخشری کے کام پر فن معانی کے سلسلے میں کوئی بہت بڑا اضافہ نہیں کیا بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ خود زمخشری کے اضافوں کا بھی پورے طور پر احاطہ نہیں کیا گیا، حالانکہ اس فن کے مختلف شعبوں کو پایۂ تکمیل تک پہونچانے میں ان کا بہت بڑا ہاتھ ہے۔ فن معانی کی طرح فن بیان میں بھی انہوں نے اپنے پیشرو کے کام پر جو قابل قدر اضافہ کیا ہے اسے فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ انھوں نے کنایہ، استعارے، مجاز مرسل اور مجاز عقلی کی مختلف صورتوں کو نہ صرف تکمیلی شکل دی بلکہ ان کے قواعد و اصول بھی مدون کیے۔ مبالغہ نہ ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ زمخشری نے علم بلاغت کی ان دونوں شاخوں کے اصول و فروع کو جرجانی کے اصولوں کے انطباق اور اپنے اضافوں کے ذریعے ایک آخری شکل دی اور ان سب کو آیات قرآنی کی تفسیر پر عملاً منطبق کر کے بھی دکھا دیا۔ اپنے بعد میں آنے والوں کے لیے انھوں نے صرف یہ کام چھوڑا کہ وہ عبدالقاہر جرجانی کی کتابوں اور کشاف کو پیش نظر رکھ کر ان میں پیش کردہ قواعد و اصول کو مرتب و منظم شکل دے دیں اور ان بکھرے ہوئے موتیوں کو ایک لڑی میں پرو دیں۔ تاہم یہ امتیاز زمخشری کو

---

[۹۵] الکشاف ۱: ۴۷۳

اس سلسلے میں پھر بھی حاصل رہا کہ انھوں نے چوں کہ ان اصول و فروع پر آیات قرآنی کی تشریحات کے ضمن میں گفتگو کی ہے اس لیے ان کی تمام بحثیں ان مثالوں سے لبریز ہیں جو ان اصولوں کے نکات اور رموز کی پوری پردہ کشائی کر دیتی ہیں اور یہ ایسی چیز ہے جس کی شریک و سہیم فن بلاغت کی کوئی کتاب نہیں۔

باب چہارم

کشاف اور بعض دیگر اہم تفسیری رجحانات

ا۔ کشاف

اور

تفسیر بالماثور

کشاف اور تفسیر بالماثور

جیسا کہ پہلے بتایا گیا جس وقت کشاف کی تالیف عمل میں آئی اس وقت تک فن تفسیر کے اکثر اہم ترین میلانات نہ صرف نمودار ہو چکے تھے بلکہ ان میں سے بیشتر میں پورے طور پر پختگی اور ٹھہراؤ پیدا ہو چکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ کشاف مختلف تفسیری میلانات کا سنگم نظر آتی ہے اور باوجودیکہ یہ تفسیر کلامی یا فرقہ وارانہ طرز تفسیر کے اصل دھارے سے تعلق رکھتی ہے تاہم دوسرے تفسیری میلانات بھی پوری قوت اور شدت سے اس میں کارفرما نظر آتے ہیں چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب سے قدیم تفسیری رجحان یعنی تفسیر بالماثور کشاف میں اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ کلامی رجحان کے پہلو بہ پہلو موجود ہے۔ اتنی بات ضرور ہے کہ زمخشری کے یہاں یہ رجحان اسی وقت ابھرتا ہے جب معتزلہ کا کوئی اصول اس سے مجروح نہ ہوتا ہو۔ کشاف کا اولین اور بنیادی میلان کلامی ہے تفسیر بالماثور کی حیثیت اسکے مقابلے میں تمام تر ثانوی ہے۔ اعتزال کے تقاضوں کے برخلاف اس طرز تفسیر کو اختیار کرنے کی مثالیں کشاف میں ڈھونڈھنا عبث ہے ہاں اس قید و بند سے صرف نظر کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ کشاف اس میلان کا بڑا عمدہ نمونہ پیش کرتی ہے۔

۱۔ تفسیر القرآن بالقرآن

کشاف میں تفسیر بالماثور کا میلان سب سے اہم طریقے سے "تفسیر القرآن بالقرآن" کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ زمخشری کا ایک بنیادی تفسیری اصول یہ ہے کہ "القرآن یفسر بعضہ بعضاً"[1] قرآن خود اپنی تفسیر کرتا ہے، اسکے ایک حصے کی تشریح دوسرے مقامات کے ذریعے کی جاسکتی ہے تارکین زکوٰۃ کے بارے میں قرآن کہتا ہے "یا ایہا الذین اٰمنوا انفقوا مما رزقنٰکم من قبل ان یاتی یوم لا بیع فیہا ولا خلۃ ولا شفاعۃ والکافرون ہم الظالمون"[2] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن تارکین زکوٰۃ کو کافر ٹھہراتا ہے۔ فرائض کا تارک اور گناہ کبیرہ کا مرتکب معتزلہ کے نزدیک ایمان سے چاہے نکل جائے مگر کافر بہرحال نہیں ہوتا۔ چنانچہ زمخشری اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں "اراد والتارکون الزکوٰۃ ہم الظالمون فقال 'والکافرون'

---

[1] الکشاف ۲: ۳۳۶ تفسیر آیت ۱۰۷ من سورۃ ہود

[2] سورہ بقرہ: ۲۵۴

للتغلیظ کما قال فی اٰخر آیة الحج 'ومن کفر'[۱] مکان 'ولم یحج'، ولانه جعل ترك الزکوٰة من صفات الکفار فی قوله 'وویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوٰة'[۲] فتارك الحج کافر کما ان تارك الزکوٰة کافر، والصفة فی الآیتین کلتیهما للتغلیظ"[۳]۔ زمخشری کے نزدیک تفسیر جو خود قرآن کے ذریعے کی جاتی ہے سب سے زیادہ صحیح اور قابل اعتماد ہوتی ہے۔ کہتے ہیں "اسدّ المعانی ما دل علیه القرآن"[۴]۔ سورہ آل عمران کی آیت 'لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین'[۵] کی تفسیر کرتے ہوئے کہ "نهوا ان یوالوا الکافرین لقرابة بینهم او صداقة قبل الاسلام او غیر ذلك من اسباب التی یتصادق بها ویتعاشر"[۶] اس مفہوم کی تائید میں قرآن مجید کی دوسری آیات کو بھی پیش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر سورہ مائدہ کی آیت 'ومن یتولهم منکم فانه منهم'[۷] یا سورہ مائدہ کی اسی آیت کا ابتدائی حصہ 'لا تتخذوا الیهود والنصاریٰ اولیاء'[۸] یا مجادلہ کی آیت 'لا تجد قوما یؤمنون باللّٰه والیوم الآخر یوادون من حاد اللّٰه'۔[۹]

۲۔ تفسیر بالماثور کی معرکہ آرا بحث

تفسیر بالماثور کے سلسلے میں جو بحث سب سے زیادہ معرکہ آرا رہی ہے وہ تفسیر میں سنت اور احادیث کا مقام ہے۔ معتزلہ کے بارے میں گفتگو کرتے وقت اس چیز کو دوگونہ اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ پہلی صدی ہجری تک صحیح احادیث بلا کسی تفصیل و قیود کے دینی مسائل میں حجت اور ماخذ دین سمجھی جاتی تھیں، چنانچہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ اہل سنت، خوارج، شیعہ، قدریہ غرضیکہ تمام فرقے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان احادیث کو جو ثقہ راویوں سے منقول ہوں برابر دین میں حجت سمجھتے رہے حتیٰ کہ پہلی صدی کے بعد متکلمین آئے اور انہوں نے اس اجماع کا خلاف کیا[۱۰]۔ اس طرح اسلامی تاریخ میں معتزلہ وہ پہلے لوگ تھے جنہوں نے سنت وحدیث کی آئینی حیثیت میں کلام کیا۔ وجہ یہ تھی کہ احادیث میں وہ ساری باتیں نہایت شرح وبسط سے ملتی تھیں جو معتزلہ کے اصول خمسہ سے کہیں نہ کہیں کسی نہ کسی طرح ٹکراتی

---

[۱] سورہ آل عمران: ۹۷ — [۲] سورہ سجدہ (فصلت) ۴۱: ۶ — [۳] الکشاف ۱: ۲۲۸
[۴] الکشاف ۲: ۹۳ (مفہوم) — [۵] سورہ آل عمران: ۲۸ — [۶] الکشاف ۱: ۲۶۹
[۷] سورہ مائدہ ۵: ۵۱ — [۸] سورہ مائدہ ۵: ۵۱
[۹] سورہ مجادلہ: ۲۲ — [۱۰] ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام ۱: ۱۱۴

تھیں چنانچہ جیسا پہلے بتایا گیا حدیث رؤیت جو بخاری کی روایت کردہ ہے معتزلہ اس کے رواۃ کی تکذیب کرتے تھے اسی طرح مثلاً شفاعت اور غفران کبائر کے عقائد احادیث میں صاف صاف مل جاتے ہیں احادیث کو ماخذ دین تسلیم کرنے سے معتزلہ کے خود ساختہ اصول مجروح ہوئے جاتے تھے اس وجہ سے معتزلہ کو اس مسئلے میں سخت پریشانی کا سامنا کرنا پڑا جس سے بچنے کی سب سے آسان راہ ان کو یہ نظر آئی کہ خبر واحد کی حجیت کا انکار کر دیں اور اسے بحیثیت ماخذ دین تسلیم نہ کریں[۱۳۳]۔

معتزلہ کا رویّہ: عَلّاف، جُبّائی، جاحظ

معتزلہ نے خبر واحد کی حجیت سے انکار کے لیے مختلف پہلو اختیار کیے۔ بعض سوائے اخبار متواترہ کے بقیہ تمام احادیث کا انکار کرتے تھے بعض نے قبول روایت کی کچھ شرطیں وضع کیں، مثلاً ابو الہذیل العلاف (م ۲۲۵ یا ۲۲۷ھ) کا مسلک تھا کہ امور غائبہ میں وہی روایت حجت بن سکتی ہے جسے کم از کم بیس آدمیوں نے روایت کیا ہو اور ان بیس میں کم از کم ایک 'اہل الجنۃ' میں سے ہو[۱۳۴]۔ علاف کہتا ہے کہ دنیا میں اللہ کے ایسے معصوم اولیاء کچھ نہ کچھ ضرور ہوتے ہیں جو نہ جھوٹ بولتے ہیں اور نہ کبائر کا ارتکاب کرتے ہیں، حجت دراصل یہی لوگ ہیں ورنہ تواتر میں کوئی حجت نہیں، خواہ راویوں کی تعداد اتنی کثیر کیوں نہ ہو کہ ناقابل شمار ہو[۱۳۵]۔ علاف کا 'واحد من اہل الجنۃ' سے کیا مطلب تھا صحیح طور پر معلوم نہیں لیکن البغدادی نے 'الفرق' میں اتنا ضرور لکھا ہے کہ یہ علاف کی ایک چال تھی وہ اس طرح قبول روایت کی شرط بیس رواۃ، میں کم از کم ایک معتزلی کی موجودگی ضروری قرار دینا چاہتا تھا[۱۳۶]۔ بعض معتزلہ نے احادیث کے بارے میں اس سے کچھ زیادہ معقول رویہ اختیار کیا مثلاً حافظ ابن حجر عسقلانی نے ابو علی الجبائی کا مسلک اس بارے میں یہ نقل کیا ہے کہ حدیث کی صحت کے لیے اس کا عزیز ہونا شرط ہے یعنی رواۃ کے ہر طبقے میں اس حدیث کے راوی کم از کم دو ضرور

---

[۱۳۳] "وکثیر مما یتضمن الجبر والتشبیہ مالا یمکن تأویلہ الا بتعسف شدید، لا یتعذر مثلہ فی کل کلام متناقض، وذلک یمنع ان یقولہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ولا یمتنع ان یکون من روی ذلک من المتأخرین قد تعمد الکذب، ولا یمتنع ان یثبت ان بعض الصحابۃ الذی رواہا ان یکون لحقہ سہو وغلط..." کتاب المعتمد فی اصول الفقہ (۲: ۵۵۰) لابی الحسین محمد بن علی بن الطیب المعتزلی (م ۴۳۶ھ)

[۱۳۴] الفرق بین الفرق ص ۱۰۹، ۱۱۰

[۱۳۵] الملل والنحل ۱: ۲۰، الانتصار ص ۶۱ فما بعدہا

[۱۳۶] الفرق ص ۱۱۰

ہوں[17]۔ اسی طرح جاحظ کے نزدیک بھی حجت دو ہی چیزیں بن سکتی ہیں 'عیان ظاہر' اور 'خبر قاہر'[18] یعنی کھلا ہوا مشاہدہ یا پختہ روایت۔ ایک دوسری جگہ وہ دلیل کی دو قسمیں قرار دیتا ہے 'احدھما شاھد عیان یدل علی غائب والاخر مجیئ خبر یدل علی صدق'[19] یعنی کھلا ہوا مشاہدہ جس سے غائب پر دلیل قائم کی جائے یا خبر جو صدق پر دلالت کرے۔

اہل سنت کا مسلک

معتزلہ کے اس رجحان کی تردید اہل سنت کی طرف سے بڑے زور شور سے کی گئی۔ غالباً سب سے پہلے امام شافعیؒ نے اپنے 'الرسالۃ' اور 'الام' میں اس طرز فکر پر حملے کیے، اور سنت کی موافقت میں دلائل پیش کیے۔ امام احمدؒ نے اس طرح کے خیالات کے رد میں ایک رسالہ تصنیف کیا جس کے بعض حصے ابن قیم نے 'اعلام الموقعین' میں نقل کیے ہیں[20]۔ ابن حزم نے 'الاحکام'[21] میں اور امام غزالی نے 'المستصفیٰ'[22] میں معتزلی نقطۂ نظر کی پرزور تردید کی، چنانچہ حجیت خبر واحد اور سنت کا ماخذ دین ہونا اصول حدیث اور اصول فقہ کا ایک مستقل موضوع بن گیا۔ اعتزال کے بعض دوسرے اصولی مسائل کی طرح اس مسئلے کی زندگی بھی کچھ زیادہ طویل نہ ہوئی[23]۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ زمخشری زیادہ تر معتزلی بلکہ اعتزال کے داعی ہونے کے باوجود سنت اور احادیث کے بارے میں وہی راہ اختیار کرتے ہیں جو اہل سنت خصوصاً حنفیہ کی ہے یہاں اعتزال و حنفیت کے امتزاج میں اصول فقہ کے دوسرے بہت سے مسائل کی طرح بالادستی حنفی نقطۂ نظر کی رہتی ہے۔

زمخشری کے نزدیک سنت و حدیث کی آئینی حیثیت

سنت زمخشری کے نزدیک قرآن کا بیان اور اسکی تفسیر ہے۔ سورہ نحل کی آیت 'ونزلنا علیك الکتاب تبیانا لکل شیئ'[24] کی تفسیر میں سنت کے ماخذ دین اور بیان قرآن ہونے پر گفتگو کرتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ 'تبیانا لکل شیئ' ہونے کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ قرآن میں دین کے سارے احکام اپنی پوری تفاصیل و جزئیات کے ساتھ موجود ہیں بلکہ "المعنی انه بین کل شیئ

---

[17] نزہۃ النظر (الاستقامۃ) ص ۷
[18] و [19] کرد علی: امراء البیان ۲: ۳۵۵ بحوالہ کتاب حجج النبوۃ للجاحظ
[20] اعلام الموقعین ۲: ۲۱۶ [21] الاحکام ۱: ۹۷ وما بعدہا [22] المستصفی ۱: ۱۴۵ فما بعدہا
[23] اخبار ماثورہ کے سلسلے میں تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے: کتاب المعتمد فی اصول الفقہ ۲: ۵۴۱-۶۷
[24] سورہ نحل: ۸۹

من امور حیث کان نصا علی بعضها واحالة علی السنة حیث امر فیه باتباع رسول الله صلی الله علیه وسلم وطاعته وقیل وما ینطق عن الهوی، وحثا علی الاجماع فی قوله "ویتبع غیر سبیل المؤمنین" وقد رضی رسول الله صلی الله علیه وسلم لامته اتباع اصحابه والاقتداء بآثارهم فی قوله صلی الله علیه وسلم اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم وقد اجتهدوا وقاسوا ووطئوا طرق القیاس والاجتهاد فکانت السنة والاجماع والقیاس والاجتهاد مستندة الی تبیان الکتاب فمن ثم کان تبیانا لکل شئ"[25] یعنی سارے دینی امور کو بیان کرنے کی صورت قرآن نے یہ اختیار کی ہے کہ بعض امور پر نصوص قائم کر کے بعض دیگر امور کو سنت کے حوالے کر دیا ہے اسکے ساتھ اجماع پر رغبت دلائی ہے اور خود حضورؐ نے صحابۂ کرامؓ کے اتباع واقتدار کو پسندیدہ قرار دیا ہے ان صحابہ کا طریقہ اجتہاد وقیاس رہا ہے اور ان حضرات نے ان دونوں کے اصولوں کو مہد و مدون کیا ہے چنانچہ سنت، اجماع، قیاس اور اجتہاد یہ سب تبیان کتاب کی مختلف شکلیں ہیں اور ان سب کے اجتماع سے قرآن 'تبیانا لکل شئ' کا مصداق بنتا ہے۔

عبارت بالا سے جہاں دوٹوک طریقے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کے نزدیک قرآن کے ساتھ پہلو بہ پہلو سنت، اجماع، عمل صحابہ، اجتہاد وقیاس سب دینی مآخذ ہیں وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان مآخذ کی کثرت قرآن کی عالمگیر ابدی اور ہمہ زمانی حیثیت کی وحدت سے ناشی ہے۔ تمام انسانی ضروریات کا تکفل اور ان کی تکمیل زمخشری کے نزدیک اسی صورت میں متصور ہے کہ جب احکام کے یہ سارے سرچشمے جاری رہیں جو بالآخر اپنی بقا کے لیے قرآن کے محتاج ہیں جس کی حیثیت یہ ہے کہ وہ تمام احکام الٰہی کا اصل الاصول ہے۔

زمخشری اور تفسیری روایات

سنت کو ماخذ دین اور اصل شرعی سمجھنے کا ہی نتیجہ ہے کہ زمخشری نے اپنی کتاب میں تفسیر بالماثور کے میلان کو بڑی نمایاں جگہ دی۔ کشاف میں آیات کی توضیح وتفسیر کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث، صحابہؓ کی تفسیری روایات واقوال اور تابعین کی تشریحات قدم قدم پر ملتی ہیں۔ زمخشری نے ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، علی بن ابی طالبؓ، عائشہؓ، عمرؓ، عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ، حذیفہؓ، مقاتل، ضحاک، مجاہد، عکرمہ، ابن الکلبی، سفیان بن عیینہ، فضیل بن عیاض،

---

[25] الکشاف ۲: ۴۰۹

سعید بن جبیر، سعید بن مسیب، زید بن علی، جعفر صادق، محمد بن کعب، سفیان ثوری، شعبی، ابن جریج، عطار بن ابی رباح، نخعی، محمد بن سیرین، طاووس، مسروق، مالک بن دینار، زہری، وہب اور سدی رحمہم اللہ وغیرہ سے جو تفسیری روایات و اقوال کے اساطین ہیں دل کھول کر استفادہ کیا ہے۔ لیکن ایک خاص بات یہ ہے کہ تفسیری روایات کے سلسلے میں جو نام آتے ہیں ان میں سے کشاف میں علویین کے نام اکثر آتے ہیں۔ زمخشری نے حضرت علی رضہ سے بہت سی روایات نقل کی ہیں[۲۶]۔ اسی طرح حسن بن علی، حسین بن علیؓ، محمد بن الحنفیہؒ، زید بن علیؒ اور جعفر صادقؒ سے بے شمار روایات نقل کی گئی ہیں[۲۷]۔ اس کے علاوہ تابعین میں سے حسن بصری اور قتادہ کی روایات بھی زمخشری بکثرت پیش کرتے ہیں۔ اسکی وجہ غالباً یہ ہے کہ ان میں سے بہت سے حضرات کو معتزلہ نے اپنے اکابر میں شمار کیا ہے اور معتزلی بتایا ہے[۲۸]۔

وسعت اطلاع

احادیث اور تفسیری روایات پیش کرتے وقت زمخشری اُن کے مآخذ پر مطلع نہیں کرتے۔ کتب احادیث میں سے انہوں نے صرف صحیح مسلم کا نام صراحت سے لیا ہے[۲۹]۔ ورنہ وہ عام طور پر احادیث کو 'فی الحدیث' کہہ کر اور صحابی یا تابعی کی روایت کو 'قال فلاں' کے الفاظ کے ساتھ پیش کر دیتے ہیں۔ مآخذ کی اس عدم صراحت کی بنا پر زمخشری کی وسعت اطلاع، احادیث کے علم اور روایات کے عظیم ذخیرے پر ان کی نظر کا اندازہ اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب ابن حجر عسقلانی کی تخریج احادیث کشاف[۳۰] کو پیش نظر رکھا جائے۔ ابن حجر کی یہ تخریج جیسا کہ خود ان کی تصریح ہے درحقیقت ابو محمد الزیلعی کی تخریج کی تلخیص ہے[۳۱]۔ ابن حجر نے اس کتاب کی نہ صرف تلخیص کی بلکہ یہ کام بھی کیا کہ جن روایات کی تخریج زیلعی سے رہ گئی تھی خصوصاً موقوفات، ان کی تخریج بھی کر دی۔ اس کتاب کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ روایت و حدیث کی شاید ہی کوئی کتاب ایسی ہوگی جو زمخشری کی نظر سے نہ گذری ہو۔ صحاح کے علاوہ معاجم، سنن، مستدرکات، مسانید، زوائد، مغازی وغیرہ سب طرح کے حدیثی مجموعوں میں کشاف کی پیش کردہ روایات ملتی ہیں۔ علاوہ بریں تفسیر بالماثور کے مستند مجموعے مثلاً تفسیر طبری اور

---

[۲۶] مثلاً الکشاف ۱: ۱۱۴، ۱۵۲، ۱۶۱ وغیرہ
[۲۷] مثلاً الکشاف ۲: ۱۰۲، ۱۶۰، ۲۱۵ وغیرہ
[۲۸] دیکھیے المنیۃ والامل ص ۱۲، ۲۴
[۲۹] الکشاف ۱:
[۳۰] الکاف الشاف فی تخریج احادیث الکشاف۔ کشاف کے حاشیے پر چھپی ہوئی ہے الکشاف طبع ۱۹۵۳ء
[۳۱] مقدمہ تخریج ص ط (الکشاف طبع ۱۹۵۳ء)

اس سے پہلے کی تفسیری روایات کے مجموعوں کی مرویات بھی زمخشری کے یہاں ملتی ہیں۔[۳۲]

زمخشری کا عام رویہ

زمخشری کی عقلیت پسند طبیعت کے پیش نظر یہ توقع کچھ بے جا نہیں کہ ان کا موقف تفسیری روایات کے رد وقبول کے بارے میں ناقدانہ ہوگا مگر صورت حال اس کے برعکس ہے۔ کشاف کا یہ حصہ زمخشری کی عقلیت پسندی اور اعتزال کے باوجود تفسیر بالماثور کے رجحان کی ساری کمزوریوں کا آئینہ دار ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ ابن جریر طبری کا رویہ تو تفسیری روایات کے بارے میں اس حد تک ناقدانہ ہو کہ جب تک وہ ان کو اپنی کسوٹی پر پرکھ نہیں لیں اپنی تفسیر کی بنیاد نہ رکھیں، حالانکہ طبری کی تفسیر کی بنیاد ہی روایت پر ہے، لیکن زمخشری تفسیری روایات کو بغیر چھان پھٹک اور تنقید کے اپنی تفسیر میں درج کرتے چلے جائیں۔ ایسے مقامات شاذ و نادر ہی آتے ہیں جہاں وہ اپنی تنقید ی صلاحیت کو استعمال کرتے ہیں تاہم جہاں بھی وہ ایسا کرتے ہیں ان کی تنقید بڑی وزن دار ہوتی ہے۔ سورہ انفال کی آیت "اذ یریکھم اللہ فی منامك قلیلا"[۳۳] کی تفسیر میں حسن بصری کی روایت درج کرتے ہیں "وعن الحسن فی منامك: فی عینك لانها مكان النوم كما قیل للقطیفة: المنامة لانه ینام فیها" اور پھر اس پر تنقید کرتے ہیں "وهذا تفسیر فیه تعسف، وما احسب الروایة صحیحة عن الحسن وما یلائم علمه بكلام العرب وفصاحته"[۳۴] یہاں زمخشری اس تفسیری روایت کی تنقید میں ادبی ذوق اور قرائن کی شہادت کو استعمال کرکے یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس روایت کے حسن بصری سے انتساب میں کوئی کمزوری ہے۔

زمخشری عموماً مختلف تفسیری روایت کو صرف نقل کر دیتے ہیں ایسا کم ہی ہوتا ہے کہ ان میں باہم تطبیق یا ترجیح دیں۔ سورہ دخان میں آتا ہے "فارتقب یوم تأتی السماء بدخان مبین، یغشی الناس هذا عذاب الیم"[۳۵] دخان کی مختلف تفسیریں منقول ہیں جن میں علی اور حسن بصری کے جو روایات منسوب کی جاتی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہ دھواں ہے جو قرب قیامت میں ظاہر ہوگا اور علامات قیامت میں سے ہوگا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کے نتیجے میں قریش قحط میں مبتلا ہوئے حتیٰ کہ بھوک میں زمین و آسمان کے

---

[۳۲] مثال کے طور پر دیکھیے الکشاف ۱: ۱۴۹، ۲۲۹، ۲۴۰، ۳۴۰ وغیرہ
[۳۳] سورہ انفال: ۴۴
[۳۴] الکشاف ۲: ۱۷۵
[۳۵] سورہ دخان: ۱۰

درمیان دھواں نظر آتا تھا۔ زمخشری دونوں روایتوں کو بغیر کسی تطبیق یا ترجیح کے بیان کر دیتے ہیں[۳۶]۔ حالاں کہ اگر محض روایت کی بنیاد پر دیکھا جائے تو پہلی روایت ضعیف ہے اور دوسری بخاری و مسلم کی ہے[۳۷]۔ اسی طرح سورہ ص کی آیت "قال فاخرج منہا فانک رجیم"[۳۸] کی تفسیر میں، جس میں شیطان سے خطاب کیا گیا ہے تین مختلف اقوال کو نقل کر کے چھوڑ دیا ہے "منہا: من الجنۃ، وقیل من الخلقۃ التی انت فیہا، لانہ کان یفتخر بخلقتہ، فغیرا للہ خلقتہ فاسود بعد ما کان ابیض، وقبح بعد ما کان حسنا واظلم بعد ما کان نورانیا"[۳۹]

یہی طرز عمل زمخشری نے اس بحث کے بارے میں اختیار کیا ہے جو اس موضوع کے بارے میں ہے کہ ذبیح حضرت اسماعیل علیہ السلام تھے یا حضرت اسحاق علیہ السلام۔ یہ بتا کر کہ ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، اور محمد بن کعب القرظی نیز تابعین کا ایک گروہ کہتا ہے کہ ذبیح حضرت اسماعیل علیہ السلام تھے اور علی بن ابی طالبؓ، ابن مسعودؓ، عباسؓ، عطاء، عکرمہ اور تابعین کا ایک دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ حضرت اسحاق علیہ السلام ذبیح تھے صرف دونوں طرف کے دلائل نقل کر دینے پر اکتفا کیا ہے اور اتنے اہم مسئلے کو اسی طرح بغیر کسی فیصلے کے چھوڑ دیا ہے[۴۰]۔

کشاف اور قصصی روایات

قصصی روایات کے بارے میں اکثر معتزلہ کا عام رویہ یہی رہا ہے کہ وہ ان پر سخت تنقید کرتے تھے مگر ان میں بعض ایسے لوگ بھی ہوئے جنھوں نے اپنی تفاسیر میں بے سر و پا قصہ کہانیوں کو بھی جگہ دی، مثلاً ابو بکر الاصم وغیرہ۔ نظام اسی بنا پر ابو بکر الاصم اور عکرمہ، کلبی، سدی، ضحاک اور مقاتل سب کو ایک ہی صف میں رکھتا ہے اور نا قابل اعتماد قرار دیتا ہے[۴۱]۔ زمخشری کا رد یہ قصصی روایات کے بارے میں تفسیر بالماثور سے مختلف نہیں۔ وہ اس طرح کی روایات قبول کرنے میں کافی فراخدلی کا مظاہرہ کرتے ہیں مثلاً سورہ شعراء میں فرعون کے سامنے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عصا کی قلب ہیئت کا ذکر ہے "فالقی عصاہ فاذا ھی ثعبان مبین"[۴۲]، زمخشری اس موقع پر

---

[۳۶] الکشاف ۳: ۲۱۴، ۲۱۵۔ [۳۷] تخریج ابن حجر، الکشاف ۴: ۲۱۵ حاشیہ
[۳۸] سورہ ص ۷۷ [۳۹] الکشاف ۴: ۸۳ [۴۰] "فان قلت: من کان الذبیح من ولدیہ؟ قلت: قد اختلف فیہ ..." الکشاف ۳: ۳۴۴ تحت تفسیر آیات ۱۰۲-۱۱۱ من سورۃ الصافات [۴۱] جاحظ نے اپنی کتاب الحیوان (۱: ۳۴۳-۳۴۶) میں تفسیر کی وہ مثالیں پیش کی ہیں جن پر نظام نے تنقید کی ہے۔ خود جاحظ نے قصصی تفسیر پر سخت تنقید کی ہے۔ دیکھیے: کتاب الحیوان ۴: ۱۶۴ [۴۲] سورہ اعراف: ۱۰۷

اژدہے کی تفصیلات بعض روایات سے بیان کرتے ہیں "روی انه کان ثعبانًا ذکرًا اشعر فاغرًا فاه بین لحییه ثمانون ذراعا، وضع لحیه الاسفل فی الارض ولحیه الاعلی علی سور القصر ثم توجه نحو فرعون لیاخذه، فوثب فرعون من سریره وهرب واحدث ولم یکن احدث قبل ذلک"[23] اسی اژدہے کی بابت ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں "وقیل کان لها عرف کعرف الفرس، وقیل کان بین لحییها اربعون ذراعا"[24]

سورہ کہف میں حضرت خضر اور حضرت موسیٰ علیہما السلام کے واقعہ میں لڑکے کے قتل کی جو توجیہ حضرت خضر نے کی وہ اس طرح آئی ہے۔ "واما الغلام فکان ابواه مؤمنین فخشینا ان یرهقهما طغیانا وکفرا فاردنا ان یبدلهما ربهما خیرا منه زکوة واقرب رحما"[25] اور دونوں لڑکوں کے خزانے کی حفاظت کے لیے انھوں نے جس دیوار کو درست کر دیا تھا اس کا ذکر اس طرح آتا ہے "واما الجدار فکان لغلامین یتیمین فی المدینة وکان تحته کنز لهما وکان ابوهما صالحا فاراد ربک ان یبلغا اشدهما ویستخرجا کنزهما"[26] ان دونوں آیتوں کی تفسیر میں زمخشری نے متعدد بے سرو پا روایتیں نقل کر دی ہیں مثلاً یہ کہ "انه ولدت لهما جارية تزوجها نبی، فولدت نبیا هدی الله علی یدیه امة من الامم. وقیل ولدت سبعین نبیا. وقیل ابدلهما ابنا مؤمنا مثلهما. قیل اسما الغلامین: اصرم وصریم، والغلام المقتول اسمه الحسین"[27] حالاں کہ وہ امور جن کی کوئی تفصیل نہ قرآن میں ہے اور نہ کسی صحیح روایت میں ان کے بارے میں بہتر طرز عمل یہی تھا کہ انہیں یوں ہی مجمل و مبہم چھوڑ دیا جاتا۔

عصمت انبیاء

قرآنی قصص کی یہ تفصیل جس میں خیال آرائی کا عنصر غالب طور پر پایا جاتا ہے تفسیر کا خالص قصصی رجحان ہے اور بیشتر اسرائیلیات سے ماخوذ۔ زمخشری اس طرح کی روایات کے بارے میں چشم پوشی سے کام ضرور لیتے ہیں مگر صرف اسی وقت تک جب تک وہ براہ راست معتزلی عقائد و افکار سے متصادم نہ ہوں۔ معتزلہ عصمت انبیاء کے بارے میں بہت سخت ہیں۔ زمخشری بھی ان تمام روایات پر سخت تنقید کرتے ہیں جو کسی نبی کی عصمت کو کسی پہلو سے داغدار کرتی ہوں۔ حضرت سلیمان

---

[23] الکشاف ۲: ۱۰۹
[24] الکشاف ۳: ۵۴
[25] سورہ کہف: ۸۰
[26] سورہ کہف: ۸۲
[27] الکشاف ۲: ۵۶۹

علیہ السلام کے بارے میں اسرائیلیات کے ذخیرے میں عجیب غریب بے سروپا قصے ملتے ہیں، مثلاً خاتم سلیمانی کی تسخیری قوت، آپ کی عدم موجودگی میں شیطان کی حکومت، آپ کے حرم میں بت پرستی وغیرہ۔
زمخشری ان خرافات کو نقل کرنے کے بعد ان پر تنقید کرتے ہیں "ولقد ابی العلماء المتقنون قبوله وقالوا: هذا من اباطيل اليهود، والشياطين لا يتمكنون من مثل هذه الافاعيل وتسليط الله اياهم على عباده حتى يقعوا فى تغيير الاحكام وعلى نساء الانبياء حتى يفجروا بهن قبيح واما اتخاذ التماثيل فيجوز ان تختلف فيه الشرائع الا ترى الى قوله من محاريب وتماثيل، واما السجود للصورة فلا يظن بنبى الله ان يأذن فيه واذا كان بغير علمه فلا عليه"[۴۸]

حضرت داؤد علیہ السلام کے بارے میں اسرائیلی روایات بتاتی ہیں کہ انھوں نے ایک دوسرے شخص کی بیوی کو اپنے نکاح میں لانے کے لیے ایسی تدابیر اختیار کیں کہ وہ شخص قتل ہو جائے اور ایسا ہو بھی گیا اس پر خدا کی طرف سے انہیں تنبیہ کی گئی اور ان پر عتاب کیا گیا۔ زمخشری ان روایات کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "فهذا ونحوه يقبح ان يحدث به عن بعض المتسمين بالصلاح من افناء المسلمين فضلا عن بعض اعلام الانبياء" اور کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے حضرت داؤد علیہ السلام یا دوسرے پیغمبروں پر اس طرح کے افترا کی سزا ایک سو ستر کوڑے تجویز کی تھی۔[۴۹]

اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام اور زلیخا کے سلسلے میں جو مزخرفات تفسیر کی کتابوں میں راہ پا گئی ہیں اور جن سے ایک نبی کی معصومیت کا دامن داغدار ہوتا ہے ان کو نقل کر کے زمخشری ان الفاظ میں ان پر تنقید کرتے ہیں "وهذا ونحوه مما يورده اهل الحشو والجبر الذى دينهم بهت الله تعالى وانبيائه، واهل العدل والتوحيد ليسوا من مقالاتهم ورواياتهم بحمد الله بسبيل، ولو وجدت من يوسف عليه السلام ادنى زلة لنعيت عليه وذكرت توبته واستغفاره، كما نعيت على آدم زلته، وعلى داود، وعلى نوح، وعلى ايوب، وعلى ذى النون، وذكرت توبتهم واستغفارهم، كيف وقد اثنى عليه وسمى مخلصا. فعلم بالقطع انه ثبت فى ذلك المقام الدحض، وانه جاهد نفسه مجاهدة اولى القوة والعزم، ناظرا فى دليل التحريم ووجه القبح حتى استحق من الله الثناء فيما انزل من كتب الاولين، ثم فى القرآن الذى هو سائر كتبه ومصداق

---

۴۸ الکشاف ۴: ۷۳ تحت تفسیر آیت ۳۴ من سورۃ ص

۴۹ الکشاف ۴: ۶۲-۶۳ تحت تفسیر آیت ۲۱، ۲۲ من سورۃ ص

لها ولم يقتصر الا على استيفاء قصته وضرب سورة كاملة عليها، ليجعل له لسان صدق في الآخرين، كما جعله لجدّه الخليل ابراهيم عليه السلام، وليقتدي به الصالحون الى آخر الدهر في العفة وطيب الازار ولتثبت في مواقف العثار، فاخزى الله اولئك في ايرادهم ما يودي الى ان يكون انزال الله السورة التي هي احسن القصص في القرآن العربي المبين ليقتدي بنبي من انبياء الله، في القعود بين شعب الزانية وفي حل تكته للوقوع عليها، وفي ان ينهاه ربه بثلاث كرات ويصاح به من عنده ثلاث صيحات بقوارع القرآن، وبالتوبيخ العظيم، وبالوعيد الشديد، وبالتشبيه بالطائر الذي سقط ريشه حين سفد غير انثاه، وهو جاثم في مربضه لا يتحلحل ولا ينتهي ولا ينتبه حتى يتداركه الله بجبريل وباجباره، ولو ان اوقح الزناة واشطرهم واحدهم حدقة واصلحهم وجها لقي بأدنى ما لقي به نبي الله مما ذكروا، لما بقي له عرق ينبض ولا عضو يتحرك، فيا له من مذهب ما افحشه ومن ضلال ما ابينه"۔[۵۰]

۳۔ اسباب نزول

قرآن مجید کی کون سی آیت کن حالات میں اتری، اس کے نزول کے دواعی کیا تھے، اس وقت آیت کا مصداق کون لوگ یا کیا باتیں تھیں، اس طرح کے امور کی تلاش و تحقیق کے آثار صحابہ کے یہاں ملتے ہیں۔ وہ کسی تاریخی واقعے، کسی خاص شخص کے طرز عمل، معاشرے کی کسی مخصوص برائی یا اچھائی کا تذکرہ کرنے کے بعد بعض آیات کی طرف اشارہ کر دیتے تھے کہ یہ آیات اس بارے میں نازل ہوئیں (نزلت فی کذا)[۵۱]۔ اس کے بعد اس طرح کی تلاش و جستجو نے ایک مستقل فن کی بنا ڈالی جسے اسباب نزول یا شان نزول کہا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تفسیر کا وہ حصہ ہے جس کا تمام تر تعلق روایت سے ہے[۵۲]۔ چنانچہ تفسیر بالماثور کی کتابوں میں اسباب نزول پر بھی بحث کی جاتی رہی ہے۔ بعد میں اس موضوع پر لوگوں نے مستقل تصانیف ترتیب دیں[۵۳]۔ کوشش یہ کی گئی کہ قرآن پاک کی ہر آیت

---

[۵۰] الکشاف ۲: ۲۵۶ تحت تفسیر آیت ۲۴ من سورۃ یوسف

[۵۱] دیکھیے الاتقان ۱: ۳۱ فما بعدہا

[۵۲] قال الواحدی لا یحل القول فی اسباب نزول الکتاب الا بالروایۃ والسماع، الاتقان ۱: ۳۲

[۵۳] کہا جاتا ہے کہ اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب علی ابن المدینی نے لکھی جو امام بخاری کے استاد ہیں۔ واحدی کی کتاب اس موضوع پر سب سے زیادہ مشہور ہوئی اگرچہ اس میں بعض نقائص ہیں۔ سیوطی نے بتایا ہے کہ ابن حجر عسقلانی نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ لکھا جو نامکمل رہ گیا۔ خود سیوطی نے اس سلسلے میں ایک جامع کتاب 'لباب النقول فی اسباب النزول' لکھی ہے دیکھیے: الاتقان ۱: ۲۸

کو کسی خاص واقعے کے پس منظر سے متعلق کر دیا جائے۔ ظاہر ہے اگر اس فن کی بنیاد مضبوط رکھی جاتی اور تاریخی تنقید وتحقیق کے ذریعے پورے اس پس منظر کو روشن کر دیا جاتا جس میں قرآن کا نزول ہو تا رہا تو یہ چیز فہم قرآن میں بعض اعتبارات سے مدد ومعاون ثابت ہوتی[50] لیکن یہ فن تفسیر بالماثور کا حصہ ہونے کی وجہ سے اپنے اندر اس طرز تفسیر کی ساری کمزوریاں بھی رکھتا ہے جس کی وجہ سے بغیر تلاش وتحقیق کے اس پر پورا بھروسہ قرآن فہمی کے لیے چنداں سود مند نہیں۔ اسکی طرف ضرورت سے زیادہ توجہ نے ایک اور خرابی پیدا کی وہ یہ کہ مخصوص واقعات، اشخاص اور مواقع پر آیات کے انطباق کی وجہ سے بعض لوگوں کے ذہن سے قرآن کا عالمگیر انسانی پس منظر فراموش ہو چلا اور یہ خیال پیدا ہونے لگا کہ یہ آیات صرف انھیں خصوصی مواقع کے لیے ہیں، جس سے قرآن کے پیغام کی عالمگیریت اور ابدیت پر زد پڑتی ہے۔ چنانچہ مفسرین وعلماء اصول فقہ کو تصریح کرنا پڑی کہ آیات کا مورد مخصوص ہی کیوں نہ ہو تاہم حکم اپنی عمومیت پر برقرار رہتا ہے۔[51]

کشاف اور اسباب نزول

اسباب نزول کے بارے میں زمخشری کا رویہ یہ ہے کہ وہ ان پر اپنی تفسیر کی بنیاد تو نہیں رکھتے تاہم ایسی آیات جن کا فہم کسی تاریخی واقعے، عرب جاہلیت کے کسی رسم ورواج یا اسی طرح کی دوسری چیز کے علم پر موقوف ہوتا ہے وہاں وہ ان کا شان نزول ضرور بیان کر دیتے ہیں۔ اس سلسلے میں زمخشری اس بات کی پابندی نہیں کرتے کہ شان نزول بیان کرنے والی روایت کے راوی کا نام بتا ہی دیں[52]۔ بلکہ اکثر 'قیل' اور 'رُوی' کے الفاظ کے ساتھ روایت کو پیش کر دیتے ہیں۔[53] اگر کسی آیت کے بارے میں شان نزول کی مختلف بلکہ متخالف روایات ملتی ہیں تب بھی زمخشری اکثر و بیشتر ان سب کو اپنی تفسیر میں یوں ہی درج کر کے چھوڑ دیتے ہیں، نہ نقد وجرح کرتے ہیں اور نہ کسی خاص روایت کو ترجیح دیتے ہیں، مثال کے طور پر سورہ تحریم کی شان نزول میں وہ بعض سخت قابل گرفت روایات

---

[50] اسباب نزول کی اہمیت اور اسکے فوائد کے لیے دیکھیے: الاتقان ۱: ۲۸ تا بعد یا۔ [51] "العبرۃ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" الاتقان ۱: ۳۰۔ اسباب نزول کے بارے میں سب سے نفیس بحث شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی کتاب "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر" میں ملتی ہے جس میں اسباب نزول کے سارے نکتوں کو واضح کر دیا گیا ہے۔ ابن تیمیہ نے اپنے رسالے المقدمۃ فی اصول التفسیر میں بھی اس موضوع پر اچھی گفتگو کی ہے نیز دیکھیے مباحث فی علوم القرآن ۱۲۷-۱۶۹۔ [52] مثال کے طور پر دیکھیے الکشاف ۱: ۲۴۴ زیر تفسیر آیت ۱۶۹ آل عمران جہاں وہ راوی کا نام سدی صراحت سے بتاتے ہیں [53] مثلاً دیکھیے: الکشاف ۱: ۱۰۴ زیر تفسیر آیت ۱۹۷ سورہ بقرہ، یا الکشاف ۱: ۱۹۶ زیر تفسیر آیت ۲۱۸ سورہ بقرہ جہاں وہ انھیں الفاظ کے ساتھ روایت کو بغیر راوی کا نام بتائے پیش کر دیتے ہیں۔

کو صرف پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں حالانکہ معاملۂ زیرِ بحث کی سنگینی اس بات کی متقاضی تھی کہ یا تو اس طرح کی روایات کو پیش ہی نہ کیا جاتا۔ یا ان پر تحقیق و ترجیح کا عمل کیا جاتا[۵۸]۔ شاذ و نادر ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ تاریخی تنقید کے اصولوں کو استعمال کرتے ہوئے کسی خاص روایت کو اختیار کر لیتے ہیں مثلاً سورہ احقاف کی آیت "والذی قال لوالدیہ اف لکما اتعداننی ان اخرج وقد خلت القرون من قبلی وھما یستغیثان اللہ ویلک آمن[۵۹]" کا مصداق بعض لوگوں نے عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کو قرار دیا ہے۔ زمخشری اس روایت پر تنقید کرتے ہیں کہ یہ ناممکن ہے۔ اس آیت کا مصداق وہی ہستی ہو سکتی ہے جو ایمان سے محروم رہی ہو، عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ تو سر برآوردہ مسلمان ہستیوں میں ہیں "وان قولہ الذین حق علیھم القول: ھم اصحاب النار وعبدالرحمٰن کان من افاضل المسلمین وسرواتھم[۶۰]" پھر یہ بھی بتاتے ہیں کہ اس روایت کا مصدر مروان کی ذات ہے اور محرک اس کا یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ نے بیعت یزید کو قیصریت و کسرائیت قرار دے کر اس پر نکتہ چینی کی تھی جس سے برسرِ اقتدار امویین میں ان کی طرف سے برہمی پیدا ہو گئی تھی[۶۱]۔

اسی طرح کی ایک مثال یہ ہے کہ سورہ توبہ کی آیت "ما کان للنبی والذین آمنوا ان یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربیٰ من بعد ما تبین لھم انھم اصحٰب الجحیم[۶۲]" کی تفسیر ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ یہ روایت کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے چچا ابوطالب سے کہا کہ مجھ پر سب سے بڑا حق اور سب سے زیادہ احسانات آپ ہی کے ہیں اس لیے آپ وہ بات کہہ دیجیے جس سے میری شفاعت آپ کے لیے واجب ہو جائے ابوطالب نے انکار کر دیا، اس پر آپ نے فرمایا جب تک مجھے روک نہ دیا جائے تب تک میں آپ کے لیے طلب مغفرت کرتا رہوں گا چنانچہ آیت مذکورہ نازل ہوئی۔ دوسری روایت یہ ہے کہ فتح مکہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ میرے والدین میں سے بعد میں انتقال کس کا ہوا لوگوں نے بتایا آپ کی والدہ آمنہ کا۔ چنانچہ آپ نے ابواء تشریف لے جا کر ان کی قبر کی زیارت کی۔ اس کے بعد آپ آبدیدہ واپس تشریف لائے اور فرمایا کہ میں نے باری تعالیٰ سے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کی اجازت چاہی، مجھے عطا فرما دی گئی۔ لیکن جب میں نے ان کے لیے طلب مغفرت کی اجازت چاہی تو نہ دی گئی، اور آیات مذکورہ کا نزول ہوا۔ زمخشری ان دونوں روایات کو پیش کرنے کے بعد محاکمہ کرتے ہیں کہ دوسری روایت زیادہ صحیح ہے

---

۵۸ دیکھیے الکشاف ۴: ۵۰؛ نیز سورہ تحریم ۱۰۲؛ نیز دیکھیے اس بارے میں زمخشری پر ابن المنیر کی تنقید وعلیٰ ہامش الکشاف ۴: ۵۰، ۵۹ سورہ احقاف: ۱۷

۶۰ و ۶۱ الکشاف ۴: ۲۴ ۶۲ سورہ توبہ: ۱۱۳

کیونکہ ابو طالب نے ہجرت سے قبل وفات پائی جبکہ آیت مذکورہ مدینہ میں نازل ہونے والی آخری آیات میں سے ہے[۶۳]۔

۴۔ مسئلہ نسخ

فن تفسیر کے اہم ترین مسائل میں سے ایک مسئلہ "نسخ" کا بھی ہے۔ قرآن کی تنزیل ایک طویل عرصے پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس دوران معاشرے میں بہت تبدیلیاں آئیں۔ نئے نئے مسائل پیش آئے۔ حالات کے تغیر و تبدل کی بنا پر بعض احکام میں جو بعض وقتی اور ہنگامی ضروریات کے پیش نظر عبوری طور سے دیے گئے تھے رد و بدل بھی ہوا۔ نسخ احکام ایک معاشرتی ضرورت تھی جو وحی کے ذریعے پوری ہوتی رہی۔ اسکے علاوہ قرآن کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ وہ نہ صرف عالمگیر اور ابدی دین نے کر آیا ہے بلکہ اسکی شریعت بھی عالمگیر اور ابدی ہے اور اس طرح وہ ان تمام پچھلی شریعتوں کا ناسخ ہے جو وقتی، نسلی، جغرافیائی یا بعض دیگر مصالح کی بنا پر اب تک انسانوں کو دی جاتی رہی ہیں۔ یہ دونوں باتیں ایسی ہیں کہ منافقین اور پچھلے ادیان کے پیروؤں خاص طور سے یہود کیلئے جو اپنی شریعت کو آخری اور مکمل سمجھتے تھے سخت اضطراب کا باعث تھیں چنانچہ مسئلہ نسخ کو انھوں نے اعتراضات کا ہدف بنایا۔ یہود اس مسئلے پر مسلمانوں اور یہودیوں کے متفق علیہ عقیدے یعنی خدا کے علم محیط کے نقطۂ نظر سے اعتراض کرتے تھے۔ ان تمام باتوں کے باوجود مسلمانوں میں نسخ کے جواز کے بارے میں اتفاق رائے رہا[۶۴]۔ اسلامی تاریخ میں سب سے پہلا شخص جس نے نسخ کا انکار کیا ابو مسلم اصفہانی ہے[۶۵]۔

نسخ کے مختلف مفہوم

نسخ کے لفظ کا استعمال صحابہ و تابعین کے دور میں بڑے وسیع پیمانے پر ملتا ہے مگر ان حضرات کا تصور نسخ اصولیین اور علماء متاخرین سے قطعاً مختلف تھا وہ نسخ کو عام طور سے تخصیص کے مفہوم میں

---

[۶۳] الکشاف ۲: ۲۴۶ — [۶۴] مسئلہ نسخ پر مفصل بحث کے لیے دیکھیے: صبحی الصالح: مباحث فی علوم القرآن ص ۲۹۲-۳۱۳؛ ابو القاسم ہبۃ اللہ بن سلامۃ: الناسخ والمنسوخ (طبع بہامش اسباب النزول للواحدی القاہرۃ ۱۳۵۱)؛ الاتقان ۲: ۲۰-۲۷ (النوع السابع والاربعون فی ناسخہ ومنسوخہ)؛ البرہان فی علوم القرآن ۲: ۲۸-۴۴ (النوع الرابع والثلاثون)؛ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر ص ۱۷-۲۱؛ تفسیر روح المعانی ۱: ۳۵۲؛ احکام القرآن للقرطبی ۱: ۵۵؛ احکام القرآن للجصاص ۱: ۶۷؛ الرسالۃ للامام الشافعی ص ۱۰۶-۱۳۷

[۶۵] تفسیر روح المعانی ۱: ۳۵۲؛ مباحث فی علوم القرآن ص ۲۹۷

[۶۶] الاتقان ۲: ۲۱

استعمال کرتے تھے۔ بعد میں تخصیص کو نسخ کے مفہوم سے جدا اور ممتاز کر دیا گیا[67]۔ نسخ کا لفظ مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے: ۱۔ ازالہ: فینسخ اللہ ما یلقی الشیطان[68]" میں یہی مفہوم مراد ہے ۲۔ تبدیل: نسخ کا یہ مفہوم 'واذا بدلنا آیة مکان آیة[69]' سے مستفاد ہے۔ ۳۔ تحویل: علم الفرائض میں مناسخہ کی اصطلاح اسی معنی میں برتی جاتی ہے۔ ۴۔ نقل: ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا، نسخت الکتاب اس وقت بولتے ہیں جب اس کتاب کو نقل کر لیا جائے۔ قرآن کے بارے میں نسخ کا یہ مفہوم نہیں آتا[70]۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں نسخ کا مفہوم یہ ہے "وھو ان یرد دلیل شرعی متراخیا عن دلیل شرعی مقتضیا خلاف حکمه[71]"، یعنی ایسی دلیل شرعی کا ورود جو کسی پہلی دلیل شرعی سے زمانا متاخر ہو اور جس کا مقتضا اس پہلی دلیل کے حکم کے خلاف ہو۔ اس تعریف سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ہم نے نسخ کی بحث کو تفسیر بالماثور کے ضمن میں کیوں رکھا ہے۔ نسخ کے لیے یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ جس دلیل شرعی کو ناسخ قرار دیا جا رہا ہے وہ زمانا متاخر ہے اور یہ علم ظاہر ہے کہ روایت پر منحصر ہے۔

زمخشری اور نسخ

کشاف میں نسخ کی حقیقت اور اسکی حکمت پر گفتگو سورہ نحل کی آیت 'واذا بدلنا آیة مکان آیة واللہ اعلم بما ینزل قالوا انما انت مفتر بل اکثرھم لایعلمون[72]' اور سورہ بقرہ کی آیت 'ما ننسخ من آیة او ننسھا نات بخیر منھا او مثلھا الم تعلم ان اللہ علی کل شیء قدیر الم تعلم ان اللہ له ملک السموت والارض[73]' کی تفسیروں میں ملتی ہے۔ ان دونوں آیتوں کی تفسیر سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کے نزدیک نسخ کی کیا کیا صورتیں ہیں۔

سورہ نحل کی تفسیر میں زمخشری بتلاتے ہیں کہ نسخ کی حقیقت 'تبدیل الآیة مکان الآیة[74]' ہے یعنی ایک آیت کو دوسری آیت سے بدل دینا، اسکی صورت وہ یہ بتاتے ہیں' وھوان یامر جبریل علیه السلام بان یجعلھا بالاعلام بنسخھا[75]" سورہ بقرہ کی تفسیر میں کہتے ہیں' ونسخ

---

[67] التلویح علی التوضیح ۲: ۳۱ [68] سورہ حج: ۵۱ [69] سورہ نحل: ۱۰۱
[70] الاتقان ۲: ۲۰ [71] التوضیح ۲: ۳۱ [72] سورہ نحل: ۱۰۱
[73] سورہ بقرہ: ۱۰۶ [74] الکشاف ۲: ۳۹۴ مقابلہ کیجیے اسرخسی" رادجه ماقیل فیه انه عبارة عن التبدیل" اصول السرخسی، تحقیق ابوالوفا الافغانی، حیدرآباد ۱۹۵۴ء ۲: ۵۴
[75] الکشاف ۲: ۴۹۴

الآیۃ: اذا نتہا یا بدال اخری مکانہا[illegible] یعنی آیت کا نسخ یہ ہے کہ اسے بالکلیہ موخر کر دیا جائے اور اسکے بجائے دوسری آیت رکھ دی جائے۔ اسی جگہ "ننسہا" کا مفہوم ان الفاظ میں بتاتے ہیں "وانساؤہا ان یذھب بحفظہا عن القلوب"[illegible] یعنی اسے حافظے سے محو کر دیا جائے۔ زمخشری 'ننسہا' کی ایک اور قراءت بتاتے ہیں جو 'نسؤ' سے مشتق ہے۔ اس صورت میں 'انساء' کا مفہوم ان کے الفاظ 'ننسؤہا: تاخیرھا واذھابہا لا الی بدل'[illegible] کے پیش نظر یہ ہوگا کہ کسی حکم کو کچھ عرصے کے لیے موخر کر دینا یا اسے بغیر اس کا کوئی بدل فراہم کیے بالکل ختم کر دینا۔ سورہ بقرہ کی مذکورہ آیت کا مفہوم وہ ان الفاظ میں بتاتے ہیں" والمعنی ان کل آیۃ یذھب بہا علی ماتوجبہ المصلحۃ من ازالۃ لفظہا وحکمہا معا او من ازالۃ احدھما الی بدل او غیر بدل 'نأت' بآیۃ خیر منہا للعباد ای بآیۃ العمل بہا اکثر للثواب او مثلہا فی ذلک[illegible]" یعنی ہر وہ آیت جس کے الفاظ و حکم دونوں کا یا ان دونوں میں سے کسی ایک کا بحسب مصلحت ازالہ کیا جاتا ہے خواہ اس کا بدل فراہم کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ باری تعالیٰ اسکے بجائے اپنے بندوں کے لیے اس سے بہتر آیت نازل کرتا ہے جس پر عمل سے انھیں اس پہلی آیت سے زیادہ یا اس کے برابر ثواب ملتا ہے۔

نسخ کی صورتیں (وجوہ نسخ)

عبارت بالا سے زمخشری کے نزدیک نسخ کی جو صورتیں نکلتی ہیں انھیں ہم اصطلاحی الفاظ میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ نسخ کی چار صورتیں ہیں:

۱ و ۲۔ کسی آیت کی تلاوت (الفاظ) اور حکم دونوں کا منسوخ ہو جانا۔ ۳۔ حکم کا منسوخ ہو جانا مگر تلاوت کا باقی رہنا ۴۔ تلاوت کا منسوخ ہو جانا مگر حکم کا باقی رہنا۔ تاہم زمخشری سورہ بقرہ میں 'ننسخ' اور 'ننسہا' کا جو مفہوم بتاتے ہیں اس سے اور پوری آیت کی تفسیر جن الفاظ میں کرتے ہیں اس سے نیز "سنقرئک فلا تنسی" کی تفسیر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک نسخ کی دو بڑی صورتیں ہیں ایک تو 'نسخ' اور دوسرے 'انساء'۔ 'نسخ' وہ ان صورتوں کے لیے بولتے ہیں جب منسوخ کردہ حکم یا آیت کا کوئی بدل فراہم کر دیا جائے اور 'انساء' ان کے نزدیک نسخ کی وہ مخصوص صورت ہے جب منسوخ شدہ کا کوئی بدل فراہم نہیں کیا جاتا۔[illegible] نسخ کی صورت میں ناسخ

[illegible] الکشاف ۱: ۱۳۱ — [illegible] الکشاف ۱: ۱۳۱ — [illegible] الکشاف ۱: ۱۳۱

[illegible] الکشاف ۱: ۱۳۱ — [illegible] الکشاف ۱: ۱۳۱، ۴: ۵۸۹

منسوخ سے بہتر یا کم از کم اسکے مانند ہوتا ہے یعنی اس ناسخ پر عمل کا ثواب اتنا تو ہوتا ہی ہے جتنا کبھی منسوخ پر عمل کرنے سے ہوتا تھا لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ناسخ پر عمل کا ثواب پہلے سے زیادہ ہوجاتا ہے[۸۱]۔

سورہ بقرہ کی تفسیر ہی کے ایک دوسرے مقام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کے نزدیک نسخ کی ایک پانچویں صورت بھی ہے جسے اصطلاحی الفاظ میں 'زیادۃ علی النص' کہتے ہیں۔ 'زیادۃ علی النص' کے بارے میں حنفیہ و شافعیہ میں اختلاف ہے۔ حنفیہ نص پر اضافے کو نسخ قرار دیتے ہیں کیوں کہ اس اضافے سے پچھلا حکم بدل جاتا ہے۔ شافعیہ اسکے نسخ ہونے کے قائل نہیں[۸۲]۔ زمخشری حنفی نقطۂ نظر کے پیرو ہیں چنانچہ سورہ بقرہ میں جہاں بنی اسرائیل کو ذبح بقرہ کا حکم دیا گیا ہے اسکی حکمتوں اور اس سے مستنبط مسائل پر گفتگو کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اس واقعے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ نص پر اضافہ اس حکم کو منسوخ کر دیتا ہے' وان الزیادۃ فی الخطاب نسخ لہ[۸۳]۔

زمخشری کا نظریۂ نسخ اور اعتزال و حنفیت کا امتزاج

زمخشری کا نظریۂ نسخ ان کے حنفی اور معتزلی نقطہ ہائے نظر کے امتزاج کا بڑا اچھا نمونہ پیش کرتا ہے حقیقت نسخ کے بارے میں زمخشری اس مسلک کو اختیار کرتے ہیں جو حنفیہ کے نزدیک نسخ کی مناسب ترین تعبیر ہے[۸۴]۔ وجوہ نسخ کے بارے میں وہ حنفیہ سے کلی اتفاق رکھتے ہیں[۸۵]۔ لیکن نسخ کے جواز کی شرط کے بارے میں وہ حنفی نقطۂ نظر کو ترک کر کے معتزلہ کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک نسخ کے جواز کی شرط 'التمکن من عقد القلب'[۸۶] یعنی اس حکم کی بجاآوری کے عزم مصمم پر قدرت حاصل کر لینا[۸۷] ان کے نزدیک فعل کا صدور یا صدور پر قدرت حاصل کر لینا، بالفاظ دیگر فعل کا حکمی صدور، جواز نسخ کی شرط نہیں' والفعل او التمکن من الفعل لیس بشرط[۸۸]' معتزلہ کے نزدیک فعل کا صدور اگرچہ جواز نسخ کی شرط نہیں، لیکن فعل کا حکمی صدور یعنی 'التمکن من الفعل'[۸۹] شرط ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر 'تمکن من الفعل' کو شرط قرار نہ دیا جائے تو نسخ 'بدلے' لازم آئیگا جو باری تعالیٰ کیلئے ایک مسلّمہ نقص ہے۔ زمخشری ذبح بقرہ کے مذکورہ بالا واقعے پر گفتگو کرتے ہوئے یہ بتانے کے بعد کہ 'زیادۃ فی النص' بھی نسخ ہی ہے بعینہ یہی بات کہتے ہیں" وان النسخ قبل الفعل جائز

---

[۸۱] الکشاف ۱:۱۲۱
[۸۲] التوضیح ۲:۳۶؛ اصول السرخسی ۲:۸۲
[۸۳] الکشاف ۱:۱۱۵
[۸۴] یعنی تبدیل حکم، دیکھیے: اصول السرخسی ۲:۵۴
[۸۵] الکشاف ۱:۱۲۱
[۸۶] التوضیح والتلویح ۲:۳۶ فما بعدہا؛ اصول السرخسی ۲:۷۰ فما بعدہ
[۸۷] اصول السرخسی ۲:۶۳ فما بعدہا
[۸۸] اصول السرخسی ۲:۶۳؛ ثم ما بعدہا
[۸۹] اصول السرخسی ۲:۶۳ فما بعدہا

وان لم یجز قبل وقت الفعل وامکانه لا دائه البداء[۹۰] "یعنی صدور فعل سے قبل تو نسخ جائز ہے مگر فعل کے وقت سے قبل یا اس پر قدرت و تمکن حاصل ہو جانے سے پہلے جائز نہیں کیوں کہ اس سے بداء لازم آتا ہے۔

بعض لوگوں نے یہ حنفی نقطہ نظر ثابت کرنے کیلیے کہ تمکن من الفعل جواز نسخ کی شرط نہیں حضرت اسماعیل علیہ السلام کے واقعہ ذبح[۹۱] کو ثبوت میں پیش کیا۔ اس ثبوت پر متعدد اعتراضات کیے گیے اور اسے باطل قرار دیا گیا خود محققین حنفیہ نے اسکی تردید کی[۹۲]۔ زمخشری کے معتزلی نقطہ نظر سے یہ حنفی موقف پورے طور پر ہم آہنگ ہے چنانچہ وہ واقعہ ذبح پر گفتگو کرتے وقت یہ بات کہنا نہیں بھولتے کہ "ولیس هذا من ورود النسخ علی المامور به قبل الفعل ولا قبل اوان الفعل فی شئ کما یسبق الی بعض الاوهام[۹۳] "یعنی یہ واقعہ کسی اعتبار سے اس بات کا ثبوت نہیں بن سکتا کہ فعل یا فعل کے وقت سے پہلے نسخ جائز ہے جیسا بعض لوگوں کا گمان ہے۔

کون چیز کسکے لیے ناسخ بن سکتی ہے

نسخ کے سلسلے میں سب سے زیادہ اہم اور اختلافی بحث یہ رہی ہے کہ کون سی چیز کس کے لیے ناسخ بن سکتی ہے۔ شافعیہ اور دوسرے حضرات اس کے قائل ہیں کہ قرآن کا نسخ صرف قرآن سے ہو سکتا ہے لیکن حنفیہ کا مسلک ہے کہ قرآن کا نسخ قرآن سے تو ہو ہی سکتا ہے لیکن سنت متواترہ بھی قرآن کی ناسخ بن سکتی ہے[۹۴]۔ معتزلہ کا جو رویہ سنت کے بارے میں ہے اسکے پیش نظر قیاس تو یہی کہتا ہے کہ انھیں اس کا قائل نہ ہونا چاہیے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ بعض اساطین اعتزال کا اس بارے میں وہی مسلک ہے جو حنفیہ کا[۹۵]۔ زمخشری بھی اس بارے میں حنفیہ کے ہم نوا ہیں۔ کہتے ہیں" هل فی ذکر تبدیل الآیة بالآیة دلیل علی ان القرآن انما ینسخ بمثله ولا یصح بغیره من السنة والاجماع والقیاس؟ قلت: فیه ان قرآن ینسخ بمثله ولیس فیه نفی نسخه بغیره علی ان السنة المکشوفة المتواترة مثل القرآن فی ایجاب العلم کنسخه بمثله واما الاجماع والقیاس والسنة غیر المقطوع بها فلا یصح نسخ القرآن بها[۹۶]" یعنی قرآن کی یہ آیت "اذا بدلنا آیة مکان آیة" اس بات کی دلیل تو ہے کہ قرآن اپنے مثل سے منسوخ ہو سکتا ہے کیوں کہ سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ آیت کا اطلاق قرآنی آیت پر کیا جا رہا ہے اور جب آیت کو تبدیل کرنے والی چیز آیت ہی ہے تو معلوم ہوا کہ قرآن اپنے مثل سے منسوخ ہو سکتا

۹۰ الکشاف ۱: ۱۱۵ ۹۱ سورۂ الصافات ۳۷: ۱۰۲-۱۰۷ ۹۲ اصول السرخسی ۲: ۶۱؛ کتاب المعتمد فی اصول الفقہ ۱: ۴۰۰ فما بعدہا ۹۳ اصول السرخسی ۲: ۶۳ فما بعدہا ۹۴ الکشاف ۴: ۴۴ ۹۵ اصول السرخسی ۲: ۶۷ فما بعدہا ۹۶ کتاب المعتمد فی اصول الفقہ ۱: ۴۲۴ فما بعدہا ۹۷ الکشاف ۲: ۴۹۴

ہے لیکن اس سے اس امر کی نفی نہیں نکلتی کہ اسے کوئی دوسری چیز بھی منسوخ کر سکتی ہے (یعنی نسخ کا حصر شل پر نہیں کیا گیا ہے) چنانچہ سنت مشہورہ و متواترہ جو موجب علم ہونے میں قرآن کی ہم پلہ ہے وہ بھی حکم قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے اور درحقیقت قرآنی حکم کا یہ نسخ بھی نسخ بالمثل ہے۔ رہے اجماع، قیاس یا ایسی سنت جو ظنی اور غیر یقینی ہے ان میں کسی کی یہ حیثیت نہیں کہ حکم قرآنی کی ناسخ بن سکیں۔ اس طرح زمخشری کے نزدیک کیوں کہ آخری تین چیزیں نہ موجب علم اور مفید یقین نہیں لہٰذا وہ اپنے سے اونچے مرتبہ کی چیز یعنی قرآن کو جو موجب علم اور مفید یقین ہے منسوخ نہیں کر سکتیں۔ اس لحاظ سے سنت مشہورہ متواترہ کیوں کہ ہم پلہ قرآن ہے اس لیے اس سے قرآنی حکم منسوخ ہو جاتا ہے۔

حکمت نسخ

نسخ کی حکمت پر زمخشری نے جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مصالح و مفاسد کی اضافی حیثیت اور احوال و ظروف کی تغیر پذیری نسخ کی داعی ہوتی ہے۔ کہتے ہیں "واللہ تعالیٰ ینسخ الشرائع بالشرائع لانها مصالح وما کان مصلحة امس یجوز ان یکون مفسدة الیوم وخلافه مصلحة، واللہ تعالیٰ عالم بالمصالح والمفاسد فیثبت ما یشاء وینسخ ما یشاء بحکمته[۹] یعنی باری تعالیٰ کا یہ فعل کہ وہ بعض احکام کو بعض دوسرے احکام کے ذریعے منسوخ کر دیتا ہے خاص حکمت پر مبنی ہے۔ شرائع و احکام کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایسے امور کا مجموعہ ہیں جن میں انسانوں کی صلاح و فلاح مضمر ہے اور یہ بات بالکل ممکن ہے کہ جو چیز کل تک مصلحت تھی اور جس پر عمل باعث صلاح و فلاح تھا آج وہی چیز مفسدہ بن چکی ہو اور اس پر عمل خرابی کا باعث ہو۔ اس حقیقت کے پیش نظر باری تعالیٰ جو مصالح و مفاسد کا کامل علم رکھتا ہے اپنی حکمت بے پایاں کے تحت ایک حکم منسوخ کر کے اسکے بجائے دوسرا حکم دے دیتا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس حقیقت پر نظر نہ ہونے کی وجہ سے بعض کم فہم نسخ کے بارے میں شکوک و شبہات کا شکار ہو جاتے ہیں۔ دور نبوی میں بھی کم فہمی کی وجہ سے یہ شبہ پیش آیا جسکی بنا پر قرآن میں ان کا قول "انما انت مفتر" نقل کیا گیا ہے۔[۱۰]

نسخ کی تہ میں کام کرنے والا اصول زمخشری کے نزدیک "مصلحت" ہے جس کا حقیقی مصداق وہ چیز ہے جو سد ذرائع کا باعث ہو اور جو انسانی صلاح و فلاح کی ضامن ہو اور کیونکہ نسخ کی اصلی غرض حصول مصلحت ہے اس لیے نسخ کا مدار سہولت یا مشقت سرے سے نہیں ہوتا۔[۱۱] چنانچہ شریعت اسلامیہ میں نسخ کی

---

[۹] الکشاف ۲: ۴۹۳ [۱۰] سورہ نحل: ۱۰۱

[۱۱] "لان الغرض المصلحة لا الهوان والمشقة" الکشاف ۲: ...

چار دیں قسمیں پائی جاتی ہیں۔ ۱۔ سخت کا نسخ سہل سے۔ ۲۔ سہل کا نسخ سخت سے ۳۔ سخت کا نسخ سخت سے ۴۔ سہل کا نسخ سہل سے[۱]۔ اس بارے میں بھی زمخشری کا نقطہ نظر وہی ہے جو حنفیہ کا ہے[۲]۔

ناسخ و منسوخ پر بحث کے دوران زمخشری کا رویہ

کشاف میں زمخشری جب ناسخ و منسوخ پر گفتگو کرتے ہیں تو بعض اوقات تو صرف یہ کرتے ہیں کہ اس بارے میں مختلف روایات درج کر دیتے ہیں کہ یہ آیت محکم ہے یا منسوخ۔ پھر اگر اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ ناسخ کونسی آیات ہیں تو ان اختلافی روایات کو بھی پیش کر دیتے ہیں اور اس سلسلے میں اپنی طرف سے کوئی رائے پیش نہیں کرتے جیسا کہ سورہ مائدہ کی آیت 'یا ایھا الذین امنوا لا تحلوا شعائر اللہ ولا الشھر الحرام ولا الھدی ولا القلائد ولا امین البیت الحرام یبتغون فضلا من ربھم ورضوانا'[۳] پر گفتگو کرتے وقت کیا ہے کہ اس بارے میں کہ یہ آیت محکم ہے منسوخ نہیں ہوئی ایک مرفوع روایت پھر ایک روایت حسن بصری کی اور ایک ابو میسرہ کی پیش کرتے ہیں۔ اس کے بعد ابن عباسؓ، مجاہد اور شعبی کی اس مضمون کی روایات کہ آیت مذکورہ منسوخ ہے درج کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ ابن عباسؓ کی رائے میں اس آیت کی ناسخ کونسی آیات ہیں اور مجاہد اور شعبی کے نزدیک کون سی۔ لیکن ان تمام امور کے بارے میں اپنی کوئی رائے پیش نہیں کرتے[۴]۔ تاہم کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ زمخشری اپنی تنقیدی اور عقلی صلاحیتوں کا استعمال کرتے دکھائی دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ جس آیت کو منسوخ بتایا جا رہا ہے کیا اس کی توجیہ نسخ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتی مثلاً سورہ الفرقان کی آیت 'وعباد الرحمٰن الذین یمشون علی الارض ھونا واذا خاطبھم الجٰھلون قالوا سلٰما'[۵] کے بارے میں ابو العالیہ کی رائے نقل کرتے ہیں کہ اس آیت کو آیت قتال نے منسوخ کر دیا[۶]۔ بعد ازاں اس پر تنقید کرتے ہیں 'ولا حاجۃ الی ذلک لان الاغضاء من السفھاء وترک المقابلۃ مستحسن فی الادب والمروءۃ والشریعۃ واسلم للعرض والورع'[۶] اور اس طرح نسخ آیت مذکورہ کو سرے سے غیر ضروری قرار دے

---

[۱] "فقد کان ینسخ الاشق بالاھون، والاھون بالاشق، والاھون بالاھون، والاشق بالاشق" الکشاف ۲: ۴۹۲
[۲] دیکھیے اصول سرخسی ۲: ۶۲
[۳] سورہ مائدہ: ۲
[۴] الکشاف ۱: ۶۰۴ فما بعدہا
[۵] سورہ فرقان: ۶۳
[۶] و [۶] الکشاف ۳: ۲۳۰

دیتے ہیں۔

قرآن مجید میں بعض مواقع ایسے ہیں جہاں ناسخ آیات پہلے آئی ہیں اور منسوخ آیات ان کے بعد آئی ہیں جیسے سورہ بقرہ کی آیت 'والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیۃ لازواجھم متاعا الی الحول غیر اخراج'[118] میں خود زمخشری بتاتے ہیں کہ اس آیت میں مدت کو اربعۃ اشھر وعشرا والی آیت نے اور نفقہ کو میراث نے جو چوتھا اور آٹھواں حصہ ہوتا ہے منسوخ کر دیا۔[119] یہاں اس الجھن کو دور کرنے کے لیے کہ آیت متقدمہ نے آیت متاخرہ کو کیسے منسوخ کر دیا اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ ناسخ کے لیے متاخر فی النزول ہونا ضروری ہے نہ کہ متاخر فی التلاوۃ ہونا۔ نزول قرآن کی ترتیب اور مصحف کی ترتیب باہم مختلف ہیں۔ بہت سی ایسی آیات ہیں جو باعتبار نزول دوسری آیات سے متاخر ہیں مگر تلاوت کے اعتبار سے مصحف میں ان سے پہلے رکھی گئی ہیں۔ مثال میں تحویل قبلہ کی آیات کو پیش کرتے ہیں 'سیقول السفہاء من الناس ما ولٰھم عن قبلتھم التی کانوا علیہا'[120] باعتبار نزول متاخر ہے مگر اس کے بعد وہ آیات رکھی گئی ہیں جو اس سے پہلے نازل ہوئی تھیں یعنی 'قد نری تقلب وجھک فی السماء فلنولینک قبلۃ ترضٰھا'[121]

۵۔ اختلاف قراءات

اختلاف قراءات بھی شروع سے تفسیر بالماثور کا ایک اہم حصہ ہا ہے۔[122] یہ فن جیسا کہ ظاہر ہے تمامتر روایات پر مبنی ہے۔ قرآن کریم کی قراءت اور اس کا اختلاف اور مختلف قراءتوں کی تصویب، صحیح اسناد اور تواتر کے ساتھ خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے۔ آپ کے بعد مختلف جلیل القدر صحابہؓ مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ وغیرہ سے مخصوص قراءتیں روایت کی جاتی رہی ہیں۔ اس فن کی تدوین سات قراء کے ذریعے ہوئی جن کی قراءتیں متواتر سمجھی جاتی ہیں۔ ان میں بھی سب سے زیادہ شہرت اور مقبولیت حفص کی قراءت کو نصیب ہوئی جس کے مطابق دنیا میں قرآن پڑھا پڑھایا جاتا ہے۔ جو روایات آحاد، شاذ یا منکر قرار دی گئیں ان کے مطابق قرآن پڑھنا صحیح نہیں سمجھا جاتا۔ اختلاف قراءات کے فن پر سب سے پہلے ابو عبید القاسم بن سلام (م ۲۲۴ھ)

---

[118] سورہ بقرہ: ۲۴۰   [119] الکشاف ۱: ۲۲۰

[120] سورہ بقرہ ۱۴۲   [121] سورہ بقرہ: ۱۴۴

[122] گولڈ سیہر تو جیسا بتایا گیا اختلاف قراءات کو تفسیر بالماثور کی ابتدا سمجھتا ہے: مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۴

نے غالباً ایک مستقل کتاب ترتیب دی اور ان کے بعد احمد بن جبیر الکوفی (م ۲۵۸ھ) نے قسما ماتِ متواترہ کے ایک سلسلے کے راوی قالون کے شاگرد اسماعیل بن اسحاق المالکی (م ۲۸۲ھ) غالباً وہ تیسرے شخص ہیں جنہوں نے اس فن پر ایک مستقل تصنیف یادگار چھوڑی۔ ابن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ) نے بھی اختلاف قرارات پر ایک کتاب 'کتاب القراءات' کے نام سے تصنیف کی۔[112] اس کتاب کے حوالے تفسیر طبری میں ملتے ہیں۔[113] طبری کے بعد ابو بکر محمد بن عمر الداجونی (م ۳۲۴ھ) اور ان کے بعد ابو بکر مجاہد (م ۳۲۴ھ) نے اس فن کو اپنی مستقل تالیفات کا موضوع بنایا۔ ان لوگوں کے بعد اس فن پر مختصر طویل، مجمل اور مفصل ہر طرح کی تالیفات ملتی ہیں۔ سیوطی کی اطلاع کے مطابق قراء کے حالات پر حافظ الاسلام ابو عبداللہ القرطبی اور ان کے بعد حافظ القراء ابو الخیر بن الجزری نے کتابیں تالیف کیں۔[114]

اختلاف قرارات اور طبری

اختلاف قرارات کا فن اپنے موضوع کے اعتبار سے بڑی اہمیت رکھتا ہے یہی وجہ ہے کہ تفسیر بالماثور کے سلسلے میں اس کی طرف خصوصی توجہ برتی گئی۔ ابن جریر طبری، جو تفسیر بالماثور کے میلان کے اہم نمائندے ہیں، اس فن کو جتنی اہمیت دیتے ہیں وہ اس سے ظاہر ہے کہ انھوں نے اس پر ایک مستقل کتاب چھوڑی۔ طبری اپنی تفسیر میں قرارات کے اختلافات سے بڑی دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ نہ صرف مختلف قرارات کی نشان دہی کرتے ہیں بلکہ ان قرارات کے مفاہیم و معانی متعین کرتے ہیں، ان کی مختلف توجیہات پیش کرتے ہیں، ان کی معنویت اور ادبی محاسن پر بحث کرتے ہیں اور اس قرارت کو ترجیح دیتے ہیں جس کا مفہوم سیاق و سباق سے زیادہ قربت اور مناسبت رکھتا ہے اور بتاتے ہیں کہ ان آیات کے مفہوم کے پیش نظر کس قرارت کو راجح قرار دیا جا سکتا ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ طرف ثانی کی ترجیح کے لیکن دلائل پیش کر کے ان کی تردید کرتے ہیں۔ بعض اوقات دوسری قراءتوں پر ادبی و عقلی بحث کر کے ثابت کرتے ہیں کہ اس قرارت کو ترجیح کیوں نہیں دی جا سکتی۔[115] طبری کے نزدیک کسی قرارت کے ترک کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ سارے قراء اور علماء اس کے ترک پر متفق ہوں۔[116] طبری نے اختلاف قرارات پر جو بحثیں کی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس فن میں اچھا درک پیدا کرنے کے لیے مفسر کو فن نحو کا ماہر ہونا ضروری ہے۔[117]

---

۱۱۲ الاتقان ۱: ۷۵ — ۱۱۳ مثلاً تفسیر طبری ۱: ۴۸ — ۱۱۴ الاتقان ۱: ۷۵

۱۱۵ تفسیر طبری ۱: ۴۸ فمابعدہا — ۱۱۶ تفسیر طبری ۱: ۲۸۶

۱۱۷ تفسیر طبری ۱: ۲۸۶؛ ۱۲: ۱۳۷

زمخشری اور اختلاف قراءات | وجہ ترجیح: مفہوم کی قوت وضعف

زمخشری کے نزدیک ترجیح اسی قراءت کو دی جائے گی جو اپنے مفہوم کے اعتبار سے، سیاق وسباق کو دیکھتے ہوئے، دوسری قراءتوں سے زیادہ قوی ہو۔ سورہ انفال کی آیت 'فان لله خمسه'[118] کی تفسیر میں بتلاتے ہیں کہ 'فان لله' خبر محذوف کا مبتدا ہے جملے کی تقدیر یوں ہے "فحق او فواجب ان لله خمسه" اس آیت کی دوسری قراءات کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں "المشہورة آکد واثبت للایجاب کانه قیل فلابد من ثبات الخمس فیه ولا سبیل الی الاخلال به والتفریط فیه من حیث انه اذا حذف الخبر واحتمل غیر واحد من المقدرات کقولک ثابت واجب حق لازم وما اشبه ذلک کان اقوی لایجابه من النص علی واحد"[119] یعنی قراءت مشہورہ ایجاب کے نقطہ نظر سے اپنے اندر زیادہ تاکید اور زور رکھتی ہے گویا اس صورت میں یہ کہا گیا ہے کہ فی کے مال میں خمس نکالے بغیر چارہ نہیں اس سے بچنے کی کوئی صورت نہیں اور نہ کسی طرح اس میں کمی کی جاسکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خبر کو حذف کرنے کی صورت میں ثابت، واجب، حق یا لازم یا اسی طرح کا کوئی دوسرا لفظ مقدر مانا جائے گا اور اس غیر متعین صورت میں وجوب کہیں زیادہ تاکید سے ثابت ہوگا بہ نسبت اس کے کہ کوئی ایک مفہوم متعین کر دیا جائے۔

سورہ کہف کی آیت 'کبرت کلمة تخرج من افواههم ان یقولون الا کذبا'[120] میں 'کلمة' کی دو قراءتیں مروی ہیں ایک تو وہی جو پڑھی جاتی ہے یعنی "کلمةً" اور دوسری "کلمةٌ" پہلی صورت میں تمیز ہونے کی وجہ سے یہ لفظ منصوب رہتا ہے اور دوسری صورت میں فاعلیت کی بنا پر مرفوع قرار پاتا ہے زمخشری کہتے ہیں 'والنصب اقوی وابلغ وفیه معنی التعجب کانه قیل ما اکبرها کلمة'[121]۔ نصب کی صورت میں قوت اور بلاغت بدرجہا زیادہ پائی جاتی ہے اس صورت میں تعجب کا پہلو بھی پیدا ہو جاتا ہے گویا یہ کہا گیا ہے کتنی بڑی بات ہے!

اسی طرح سورہ ابراہیم کی آیت 'ضرب الله مثلا کلمة طیبة کشجرة طیبة اصلها ثابت وفرعها فی السماء'[122] پر گفتگو کے دوران بتاتے ہیں کہ انس بن مالکؓ کی قراءت 'کشجرة طیبة ثابت اصلها' ہے پھر دونوں کے مفہوم میں قوت وضعف کا جو فرق ہے اسکی وضاحت

---

[118] سورہ انفال: ۴۱
[119] الکشاف ۲: ۱۲۲
[120] سورہ کہف: ۵
[121] الکشاف ۲: ۴۷۹
[122] سورہ ابراہیم: ۲۴

کرتے ہیں "قلت: قراءة الجماعة اقوی معنی لان فی قراءة أنس اجریت الصفة علی الشجرة واذا قلت مررت برجل ابوه قائم فهو اقوی معنی من قولك مررت برجل قائم ابوه لأن المخبر عنه انما هو الأب لا رجل"[۱۳۳] یعنی اکثریت سے جو قرارت منقول ہے وہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے کیونکہ حضرت انسؓ کی قرارت کی رو سے ثابت کی صفت کا موصوف شجرہ قرار پاتا ہے: حالانکہ زور دینا 'اصل' پر مقصود ہے، اور اسے ایک مثال کے ذریعے واضح کرتے ہیں کہ نحو کی رو سے جب 'مررت برجل ابوه قائم' کہا جائے تو یہ اپنے معنی کے اعتبار سے 'مررت برجل قائم ابوه' سے زیادہ پُرزور ہوگا کیونکہ اس دوسری صورت میں مخبر عنہ 'اب' ہوگا نہ کہ 'رجل' حالانکہ 'رجل' پر زور دینا مقصود تھا۔

مذکورہ بالا مثالوں سے قراءتوں میں باہم ترجیح دینے کے بارے میں زمخشری کے مذاق کا اندازہ ہونے کے علاوہ یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ قرارات کے مسائل کو کس طرح فن نحو سے ربط دیتے ہیں اور اپنی نحوی مہارت کو کام میں لاکر لطیف نکات پیدا کرتے ہیں۔

قرارات کی توجیہات

مختلف قرارات کی توجیہات سے زمخشری کے ادبی ذوق، لسانی مہارت اور وسعت اطلاع کا پتہ چلتا ہے۔ سورہ ص کی آیت 'ولی نعجة واحدة'[۱۳۴] کی قرارت ابن مسعودؓ کے یہاں 'نعجة انثی' ہے۔ نعجۃ کا لفظ خود مونث ہے انثی کو اس کی تعریف میں لانے کا کیا مقصد ہے؟ اسکی توجیہ زمخشری کی زبانی سنیے "قلت: یقال امرءة انثی للحسناء الجميلة والمعنى وصفها بالعراقة فی لين الانوثة وفتورها وذلك املح لها وازيد فی تكسرها وتثنيها، الا ترى الى وصفهم لها بالكسول والمكسال وقوله، فترى القيام وقطيع الكلام، وقوله تمشي رويدا تكاد تنغرف"[۱۳۵] یعنی عربی میں جب عورت کے لیے انثی کا لفظ صفت کے بطور استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے یہ بات ظاہر کرنا مقصود ہوتی ہے کہ اس میں بڑی بھرپور نسائیت پائی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں کلام عربی سے بعض مثالیں بھی پیش کرتے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ جو صفات جنس قوی کے لیے عیب و نقص سمجھی جاتی ہیں صنف لطیف کے لیے وہ نسائیت کا خاصہ اور اسکے لوازم میں شمار کی جاتی ہیں۔

سورہ ص میں ابلیس و آدمؑ کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جس کے نتیجے میں ابلیس کو راندہ درگاہ قرار

---

[۱۳۳] الکشاف ۲: ۳۰۴ [۱۳۴] سورہ ص: ۲۳ [۱۳۵] الکشاف ۴: ۶۲

دے دیا گیا۔ ابلیس نے مہلت مانگی جو اسے دے دی گئی۔ اس کے بعد ابلیس کا کلام نقل کیا گیا ہے 'قال فبعزتك لأغوينهم اجمعين. الا عبادك منهم المخلصين'[126] جس پر بارگاہِ خداوندی سے ارشاد ہوا 'قال فالحقُّ والحقَّ اقول، لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم اجمعين'[127] اس میں 'فالحقُّ والحقَّ' کی قرارت کئی طرح آئی ہے۔ دونوں منصوب، دونوں مرفوع، دونوں مجرور، پہلے لفظ کے رفع اور دوسرے کے جر اور نصب کے ساتھ۔ زمخشری ان سب قراءتوں کی توجیہ کرتے ہیں "قرئ: فالحقَّ والحقَّ، منصوبین علی أن: الاول مقسم به کا الله في 'ان عليك الله ان تبايعا' وجوابه 'لأملأن' والحق اقول': اعتراض بين المقسم به والمقسم عليه' ومعناه: ولا اقول الا الحق"۔ دونوں کے مرفوع ہونے کی توجیہ یہ ہے 'ومرفوعين: على ان الاول مبتدأ محذوف الخبر كقوله 'لعمرك' اى فالحق قسمي لأملأن. والحق اقول، اى: اقوله كقوله كله لم اصنع۔ دونوں کے مجرور ہونے کی صورت: 'ومجرورين: على ان الاول مقسم به قد اضمر حرف قسمه، كقولك الله لأفعلن. والحق اقول اى: ولا اقول إلا الحق على حكاية لفظ المقسم به. ومعناه التوكيد والتشديد"۔ اس توجیہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ منصوب و مرفوع کے بارے میں بھی درست ہے" وهو وجه دقيق حسن "پہلے لفظ کے رفع اور دوسرے کے جر اور نصب کے بارے میں بھی توجیہ ہوگی" وتخريجه على ما ذكرنا"[128]

کہیں ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی قرارت کی وجہ سے نظمِ کلام میں جو تبدیلی ہونا چاہیے اسے بھی توجیہ قرارت کے ساتھ ظاہر کر دیتے ہیں۔ سورہ زمر میں آتا ہے 'انا انزلنا اليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين. الا لله الدينُ الخالص'[129] پہلی آیت میں الدین کو مرفوع بھی پڑھا گیا ہے لیکن اسے مرفوع پڑھنے کی وجہ سے بعض الفاظ کے اعراب میں بھی تبدیلی ضروری ہو جاتی ہے" وقرئ الدينُ بالرفع، وحق من رفعه ان يقرأ مخلَصاً، بفتح اللام، كقوله تعالى 'وأخلصوا دينهم لله' حتى يطابق قوله 'الا لله الدين الخالص'، والخالص والمخلَص واحد، إلا أن يصف الدين بصفة صاحبه على الاسناد المجازي كقولهم شعر شاعر"[130]

---

[126] سورہ ص: ۸۳ — [127] سورہ ص: ۸۴
[128] الکشاف ۳: ۸۳ — [129] سورہ زمر: ۲،۱
[130] الکشاف ۳: ۵۸

نظم و بلاغت قرآن اور اختلاف قراءات

زمخشری کے نزدیک قرآن کا اعجاز اسکے نظم میں پنہاں ہے چنانچہ وہ اسی قرارت کو ترجیح دیتے ہیں جو سیاق وسباق کے علاوہ کلام کے داخلی نظم و تناسق سے ہم آہنگ ہو۔ سورہ فاطر کی آیت 'وان تدع مثقلة الی حملها لا یحمل منه شئی ولو کان ذا قربی'[۱۳۱] میں 'کان' فعل ناقص کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ اس آیت کی دوسری قرارت فعل تام کی ہے۔ اس صورت میں آیت کا آخری حصہ 'ولو کان ذو قربی' ہوگا سوال یہ ہے کہ ان میں سے کونسی صورت نظم کلام سے زیادہ مناسبت رکھتی ہے اور قابل ترجیح ہے زمخشری بتاتے ہیں "نظم الکلام احسن ملائمة للناقصة لأن المعنی علی ان المثقلة ان دعت احدا الی حملها لا یحمل منه شئی وان کان مدعوها ذا قربی وهو معنی صحیح ملتئم ولو قلت: ولو وجد ذو قربی لتفکك وخرج من اتساقه والتئامه علی ان هٰهنا ما ساغ ان یستتر له ضمیر فی الفعل بخلاف ما اوردته"[۱۳۲] یعنی نظم کلام کی مناسبت تام کے مقابلے میں فعل ناقص سے کہیں زیادہ ہے کیوں کہ اس صورت میں مطلب ہوگا کہ اس بھاری بوجھ کو اٹھانے کے لیے وہ کسی کو بھی بلائے کوئی اس کام کے لیے تیار نہ ہوگا چاہے وہ شخص جسے بلایا جا رہا ہے اس کا قرابت دار ہی کیوں نہ ہو۔ اگر اسکی جگہ 'ذو قربی' رکھ دیا جائے اور کان کو تام سمجھا جائے تو اب پہلی صورت کے برخلاف فعل میں کسی ضمیر مستتر کے ماننے کی گنجائش نہ رہ جائے گی اور اب یہ فقرہ پورے جملے کے داخلی نظم و تناسق سے جوڑ نہ کھاسکے گا۔

سورہ بقرہ کی آیت 'ولتجدنهم احرص الناس علی حیوٰة'[۱۳۳] جو یہود کی مذمت میں آئی ہے، میں بھی زمخشری قرارت مشہورہ کو حضرت ابیؓ کی قرارت 'علی الحیاة' پر اسی لیے ترجیح دیتے ہیں کہ قرآن کے مخصوص اسلوب اور اس کی معجزانہ بلاغت کے شایان شان یہی ہے کیوں کہ 'علی حیوٰة' کی صورت میں 'حیوٰة' کی تنکیر سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ ایک خاص طرح کی زندگی کے حریص ہیں اور وہ ہے لمبی زندگی، طویل عمر[۱۳۴]

سورہ اعراف کی آیات 'ولما رجع موسیٰ الی قومه غضبان اسفا قال بئسما خلفتمونی من بعدی اعجلتم امر ربکم والقی الالواح واخذ برأس اخیه یجره الیه .... ولما

---

[۱۳۱] سورہ فاطر: ۱۸
[۱۳۲] الکشاف ۳: ۴۷۹
[۱۳۳] سورہ بقرہ: ۹۶
[۱۳۴] الکشاف ۱: ۱۲۵

سکت عن موسی الغضب اخذ الالواح[۱۳۵] میں یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کوہ طور سے تورات کی لوحیں لیے ہوئے واپس ہوئے۔ اپنی قوم کی مشرکانہ حرکات پر مطلع ہونے کی وجہ سے جو آپ کی غیبت میں ان سے عمل میں آئیں آپ انتہائی غیظ و غضب میں تھے، اتنے کہ جوشِ غضب میں تورات کی لوحیں زمین پر ڈال دیں اور حضرت ہارون علیہ السلام کو جنہیں نائب بنا گیے تھے زجر و توبیخ شروع کر دی۔ ان آیات کا آخری حصہ 'ولما سکت عن موسی الغضب' ہے جس کا لفظی مفہوم ہے جب غیظ و غضب نے حضرت موسیٰ سے گفتگو ختم کر دی تو انھوں نے تورات کی لوحیں اٹھالیں۔ اس لفظ 'سکت' کی دوسری قرارت جو معاویہ بن قرۃ سے روایت ہے 'سکن' ہے اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جب حضرت موسیٰ کے غیظ و غضب کو سکون ہوا۔ زمخشری قرارت مشہورہ 'سکت' کو ترجیح دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ سکت کے لفظ کے ذریعے غیظ و غضب کو ایک ایسی ہستی کی شکل میں ممثل کر کے دکھایا گیا ہے جو گویا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس فعل پر ابھار رہی تھی اور کہہ رہی تھی کہ اپنی قوم سے فلاں فلاں بات کہو، ان لوحوں کو زمین پر ڈال دو اور اپنے بھائی کے بال پکڑ کر کھینچ لو۔ جب اس ہستی نے یہ گفتگو موقوف کی اور آپ کو ابھارنا ترک کر دیا تو آپ نے تورات کی لوحیں اٹھالیں۔ زمخشری کہتے ہیں کہ لفظ 'سکت' کا حسن اور اسکی فصاحت کا راز اسی مفہوم میں پوشیدہ ہے، جسے صرف ایک موزوں طبع اور خوش ذوق انسان محسوس کر سکتا ہے۔ اس لفظ کے استعمال میں وہ بلاغت پائی جاتی ہے جس کا معاویہ بن قرۃ کی قرارت 'سکن' میں دور دور پتہ نہیں' سکن' کے لفظ میں وہ طرب انگیزی اور جمال کہاں جو 'سکت' میں پایا جاتا ہے[۱۳۶]

نحو اور اختلاف قرارات

زمخشری نحوی ہیں اور نحوی قواعد کے اطراد کے قائل۔ ابن جریر طبری کی طرح ان کے نزدیک بھی نحو اور اختلاف قرارات میں بڑا قریبی رشتہ ہے لیکن اس موقع پر زمخشری کی نحوی مہارت اور عقلیت پسندی اور طبری کی نحوی مہارت اور روایت پسندی دونوں دو بالکل مختلف نتائج برآمد کرتی ہیں۔ زمخشری نحوی قواعد کو اصل اور بنیاد قرار دے کر اختلاف قرارات کو اسکی کسوٹی پر کستے ہیں اور جو قرارت فن نحو کے مدون قواعد پر پوری نہیں اترتی اسے رد کر دیتے ہیں چاہے وہ سبعہ متواترہ میں سے کیوں نہ ہو۔ اسکے برخلاف طبری کے نزدیک کسی قرارت کی خوبی معلوم

---

[۱۳۵] سورہ اعراف : ۱۵۴

[۱۳۶] الکشاف ۲ : ۱۲۰

کرنے اور اس کا حسن پرکھنے کے لیے نیز اسکی توجیہ کے لیے یقیناً نحو سے مدد لینا ضروری ہے، لیکن کسی قرارت کی صحت ان کے خیال میں نحوی قواعد سے نہیں جانچی جاتی، اسکی صحت کا فیصلہ کن معیار یہ ہے کہ علمار امت اور وہ قرار اسکی صحت پر اتفاق رائے رکھتے ہوں جنھیں قرارت کے بارے میں حجت قرار دیا جاتا ہے[۱۳۷]۔ زمخشری کے اس رجحان کا اندازہ کشاف کی ذیل کی مثالوں سے ہو سکے گا۔

ابو عمرو کی قرارت پر تنقید

سورہ بقرہ کی آیت "وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ فیغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء[۱۳۸]" میں "فیغفر" اور "یعذب" کی ایک قرارت "فیغفرْ اور یعذبْ" جزم کے ساتھ بھی ہے۔ یہ قرارت ابوعمرو سے روایت کی گئی ہے جزم کی صورت میں عطف علی جواب الشرط ہوگا اور مرفوع ہونے کی صورت "فھو یغفر و یعذب" ہوگی زمخشری یہاں ایک سوال اٹھاتے ہیں کہ جازم کو کیسے پڑھا جائے اور اس کا جواب ان الفاظ میں دیتے ہیں "قلت: یظھر الراء و یدغم الباء ومدغم الراء فی اللام لاحن مخطی خطأ فاحشا و راویہ عن ابی عمرو مخطیء مرتین لانہ یلحن و ینسب الی اعلم الناس بالعربیۃ ما یؤذن بجھل عظیم والسبب فی نحو ھذہ الروایات قلۃ ضبط الرواۃ والسبب فی قلۃ الضبط قلۃ الدرایۃ ولا یضبط نحو ھذا الا اھل النحو[۱۳۹]"۔ خلاصہ یہ کہ ابوعمرو سے جازم کی قرارت کی روایت اس طرح کی گئی ہے کہ را کا ادغام لام میں اور بار کا ادغام میم میں کرکے پڑھا جائے۔ زمخشری بار کے میم میں ادغام کو تو درست قرار دیتے ہیں کیوں کہ نحوی قواعد کے مطابق ہے لیکن رار کے لام میں ادغام کی شدید سے تنقید کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ نحوی قواعد کے مطابق رار کا اظہار ہونا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں کہ جو شخص رار کا ادغام لام میں کرتا ہے وہ لحن کا ارتکاب کرتا ہے اور نہایت سخت غلطی میں مبتلا ہے جس کسی نے اس ادغام کو ابوعمرو سے روایت کیا ہے اس نے دہری غلطی کا ارتکاب کیا ہے کیوں کہ ایک تو اس نے لحن کیا دوسرے عربی کے ایک سب سے بڑے جاننے والے کی طرف ایک ایسی بات کی نسبت کی جو سراسر بے علمی کی بات ہے۔ زمخشری کے خیال میں اس

---

۱۳۷ مثال کے طور پر دیکھیے تفسیر طبری ۱۲ : ۱۲۷

۱۳۸ سورہ بقرہ: ۲۸۴ ۱۳۹ الکشاف ۱: ۳۰۲

طرح کی روایات کا سبب صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ راوی نے روایت کو پورے طور پر ضبط نہیں کیا اور ضبط میں کوتاہی کا منشا درایت کی کمی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس طرح کی چیزوں کو صحیح طور پر وہی شخص ضبط کر سکتا ہے جو نحو کا ماہر ہو۔ زمخشری کی اس تنقید سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ قرارت کے تواتر کے ان معنی میں قائل نہیں جن میں لفظ 'تواتر' کو عام طور سے استعمال کیا جاتا ہے۔ قرارت کی تفاصیل میں ان کے نزدیک غلطیاں ممکن ہیں اور ان غلطیوں کا ازالہ ان کے نزدیک فن نحو کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے۔

ابن عامر کی قرارت متواترہ پر زمخشری کی سخت تنقید

زمخشری کے اس رجحان کی سب سے نمایاں مثال سورہ انعام کی آیت 'وکذٰلک زین لکثیر من المشرکین قتل اولادِہم شرکاؤہم'[۱۴۰] کے اختلاف قرارات پر بحث ہے۔ ابن عامر جو قرارات سبعہ متواترہ میں سے ایک قرارت کے راوی ہیں اور قراء سبعہ میں شمار کیے جاتے ہیں اس آیت کی قرارت 'قتلُ اولادَہم شرکاۂِہم' کرتے ہیں جس میں قتل مرفوع، اولاد منصوب اور شرکاء مجرور ہیں۔ اس قرارت میں شرکاء قتل کا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے۔ زمخشری اس قرارت پر ان الفاظ میں تنقید کرتے ہیں "واما قراءۃ ابن عامر قتلُ اولادَہم شرکاۂِہم برفع القتل ونصب الاولاد وجر الشرکاء علی اضافۃ القتل الی الشرکاء والفصل بینہما بغیر الظرف فشیئ لو کان فی مکان الضرورات وھو الشعر لکان سمجا مردودا کما سمج 'زجَّ القلوصَ ابی مزادہ' فکیف بہ فی الکلام المنثور فکیف بہ فی القرآن المعجز بحسن نظمہ وجزالتہ والذی حملہ علی ذلک ان رأی فی بعض المصاحف شرکاۂم مکتوبا بالیاء ولو قرأ بجر الاولاد والشرکاء لان الاولاد شرکاءھم فی اموالھم لوجد فی ذلک مندوحۃ عن ھذا الارتکاب"[۱۴۱] یعنی قتل اور شرکاء کے درمیان جو آپس میں مضاف مضاف الیہ ہیں ظرف کے علاوہ کسی دوسری چیز کے ذریعے فصل کرنا جیسا کہ ابن عامر کی قرارت ہے ایک ایسی چیز ہے جو ضرورت شعری کے باوجود قبیح اور قابل رد سمجھی جاتی ہے جیسے اس مصرعے میں اسے قبیح و مردود سمجھا گیا ہے 'زجَّ القلوصَ ابی مزادہ' چہ جائیکہ اسے نثر میں جائز سمجھا جائے۔ اس حقیقت کے پیش نظر قرآن میں جو اپنے نظم کے حسن

---

[۱۴۰] سورہ انعام: ۱۳۷

[۱۴۱] الکشاف ۲: ۵۴ ۔ زمخشری کے اس اعتراض کی تردید کے لیے دیکھیے الانتصاف لابن المنیر علی ہامش الکشاف ۲: ۵۴ فما بعدہا نیز ابن الجزری: النشر فی قراءات العشر ۲: ۲۶۳ فما بعدہا

اور فصاحت بیان کے اعتبار سے معجزہ ہے اس کی یہ ادبی شکل کیا صورت ہوسکتی ہے۔ اس کے بعد زمخشری اپنے خیال میں ابن عامر کی غلطی کا منشا بتاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ابن عامر نے قرآن کے بعض نسخوں میں شرکا ء کا یہم یا رسے لکھا ہوا دیکھا جس کی بنا پر انھوں نے یہ قرارت اختیار کی پھر بتاتے ہیں کہ اگر ابن عامر نے 'اولاد' اور 'شرکاء' دونوں کو مجرور قرار دیا ہوتا (جس صورت میں اولاد کا بدل شرکائہم قرار پاتا کیوں کہ اولاد والدین کے اموال میں شریک ہوتی ہی ہے) تو اس غلطی کا ارتکاب نہ ہوتا۔

زمخشری اور تواتر قرارات سبعہ

زمخشری کا یہ موقف نہ صرف قرارات سبعہ کے تواتر کو مجروح کرتا ہے بلکہ اس سے ایک اور نہایت اہم نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ یہ کہ زمخشری کے نزدیک قرارات سبعہ سب یا کم از کم ان میں سے بعض توقیفی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں، بلکہ ائمہ قرارت نے انھیں اپنے اجتہاد سے متعین کیا ہے۔ زمخشری کے اس موقف پر سخت تنقید کی گئی۔ ابن المنیر نے زمخشری پر ان کے ان خیالات کی بنا پر شدید حملے کیے ہیں اور عربی نحو کے قواعد اور نظائر کے ذریعے زمخشری کے اس خیال کو باطل قرار دیا ہے۔ ابن المنیر کہتے ہیں کہ قرآن نحوی قواعد کا پابند نہیں۔ نحوی قواعد کی صحت اس پر منحصر ہے کہ وہ قرآن کے مطابق ہوں۔ جو قرارات تواتر کے ساتھ منقول ہوئی ہیں ان کو نحوی قواعد کی مخالفت کی بنا پر رد نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ یہ قواعد زمخشری کے خیالات کے علی الرغم مطرد نہیں ہیں۔[illegible] ابن جریر طبری بھی اپنی تفسیر میں ابن عامر کی قرارت کا ذکر کرتے ہیں مگر زمخشری کے برخلاف وہ نہ صرف اس کی تصحیح و تصویب کرتے ہیں بلکہ اس کی مناسب توجیہ بھی پیش کرتے ہیں۔[illegible] ان تمام باتوں کے باوجود سورہ نسار کی آیت 'لکن الراسخون فی العلم منھم والمؤمنون یؤمنون بما انزل الیک وما انزل من قبلک والمقیمین الصلوٰۃ والمؤتون الزکوٰۃ'[illegible] میں 'المقیمین الصلوٰۃ' قاعدے کے موافق مرفوع ہونے کے بجائے منصوب ہے زمخشری بالکل دوسرا موقف اختیار کرتے ہیں۔ یہاں وہ ان لوگوں کی بڑی سخت مخالفت کرتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ مصحف کے خط میں یہاں لحن واقع ہوا ہے۔ زمخشری ان لوگوں پر قلت مطالعہ اور کلام عرب سے عدم واقفیت کا الزام لگاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس طرح کی باتیں وہی لوگ کر سکتے ہیں جنھیں اس کا علم نہ ہو کہ منصوبات سے عرب لسا

[illegible] الانتصاف ۲ : ۵۴

[illegible] تفسیر طبری ۱۲ : ۱۲۷ (دار المعارف بمصر ۱۹۵۷)

[illegible] سورہ نسار : ۱۶۲

کو کتنی گہری دلچسپی ہے۔ وہ اتنے ہی پر بس نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں" وعنی علیہ ان الساقین الاولین الذین مثلھم فی التوراۃ ومثلھم فی الانجیل کانوا بعدھمۃ فی النیّر علی الاسلام وذب المطاعن عنہ من ان یترکوا فی کتاب اللّٰہ ثلمۃ لیسُدّ ھا من بعدھم وخرقا یرفوہ من یلحق بھم[۱۴۵]" لیکن عجیب بات ہے کہ سورہ بقرہ کی آیت "لیس البران تولوا وجوھکم قبل المشرق والمغرب ولکن البرمن اٰمن...[۱۴۶]" میں دوسری جگہ 'بِرّ' کا جو لفظ آیا ہے اسکے بارے میں مبرد نحوی کا یہ قول نقل کرنے کے بعد کہ اگر میں قاری ہوتا تو اس لفظ کو 'بَرّا' کے بجائے 'بَرّ' پڑھتا خاموشی سے گذر جاتے ہیں اور اس پر کوئی تنقید نہیں کرتے۔[۱۴۷]

بہر حال زمخشری کے اس رویہ سے یہ نتیجہ نکالنا غالبًا غلط نہ ہوگا کہ وہ اس قراءت کو جس میں قرآن پڑھا جاتا رہا ہے ان معنی میں متواتر سمجھتے ہیں کہ اس میں کسی غلطی کا امکان نہیں اور یہ رسول مقبول علیہ الصلوٰۃ والسلام سے منقول ہے۔ اسکے علاوہ باقی جتنی قراءتیں ہیں وہ ان کے نزدیک اجتہادی معلوم ہوتی ہیں جن میں غلطی کا امکان ہے۔ زمخشری انھیں اس مفہوم میں متواتر نہیں سمجھتے کہ وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بجنسہ آپ کے الفاظ میں مروی ہیں۔

---

[۱۴۵] الکشاف ۱: ۵۷۴ — [۱۴۶] سورہ بقرہ: ۱۷۷

[۱۴۷] الکشاف ۱: ۱۶۴ نیز دیکھیے زمخشری پر ابن المنیر کی تنقید: الانتصاف ۱: ۱۶۴

۲- زمخشری

کا

عقلی طرزِ تفسیر

زمخشری کا عقلی طرز تفسیر

قرآن اور عقل کا باہمی تعلق زمخشری کی نظر میں

نظریہ حسن و قبح عقلی خود اس بات کی دلیل ہے کہ معتزلہ کے یہاں عقل کو ایک خاص طرح کا تقدس حاصل ہے۔ زمخشری معتزلی ہیں اور اس نظریے کے مؤید چنانچہ عقلی دلائل کی بالادستی پر "اطواق الذہب" میں بڑے دلچسپ انداز میں لکھتے ہیں "امش فی دینك تحت رایة السلطان ولا تقنع بالروایة عن فلان وفلان فما الاسد المحتجب فی عرینه اعز من الرجل المحتج علی قرینه، وما العنز الجرباء تحت الشمال ابلیل اذل من المقلد عند صاحب الدلیل"[1] یعنی دین کے بارے میں محض روایات پر اعتماد صحیح نہیں عقل کی رہنمائی ہر قدم پر ضروری ہے۔ دلیل و برہان آدمی کو شیر نیستاں کی قوت بخشتی ہے اور صاحب دلیل کے سامنے بے بصیرت حقیر ہو کر رہ جاتا ہے۔ عقل و نقل کا باہمی تعلق زمخشری کی نظر میں کیا ہے اس سے معلوم ہوگا کہ جیسا بتایا جا چکا ان کے نزدیک ایمان کا اطلاق متعدد اشیاء پر ہوتا ہے جن میں سے بعض کا ادراک محض عقل کے ذریعے ہو جاتا ہے اور بعض کا ادراک صرف نقل و سمع پر منحصر ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ پہلی قسم کے امور کے واسطے صرف عقل کافی ہے، جیسے وجود باری تعالیٰ یا توحید خداوندی وغیرہ اور دوسری قسم کے امور میں سمع و شرع کے بغیر چارہ کار نہیں، مثلاً عبادات وغیرہ کے طریقے۔[2] قرآن دین و شریعت کا اصل الاصول ہے، سنت، اجماع، قیاس جتنے دوسرے دینی ماخذ ہیں سب کا مستند الیہ وہی ہے۔ اور اس کی رہنمائی کے بغیر انسان قدم نہیں اٹھا سکتا۔[3] شریعت ان غلطیوں پر بھی متنبہ کرتی ہے جو عقل سے سرزد ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح زمخشری کے نزدیک انسان اپنی زندگی میں صحیح اور غلط اور خیر و شر میں تمیز کرنے اور کامیاب زندگی گزارنے کے لیے ان دونوں کا محتاج ہے ایک عقل دوسرے قرآن۔ ان میں سے ہر ایک کی ایک ایسی مستقل حیثیت بھی ہے کہ ایک کی کمی دوسرے سے پوری نہیں کی جا سکتی، لیکن ہر ایک دوسرے

---

[1] اطواق الذہب ص ۴۶ (المقالۃ السابعۃ والثلاثون)	[2] دیکھیے الکشاف ۴: ۱۰۲

[3] سورہ یوسف کی آیت ۱۱۱ "لقد کان فی قصصهم عبرة لاولی الالباب" کی تفسیر میں زمخشری لکھتے ہیں "لانه (القرآن) القانون الذی یستند الیه السنة والاجماع والقیاس بعد ادلة العقل" کشاف ۲: ۳۹۷

پر موقوف بھی ہے۔ محض عقل انسان کو مکمل رہنمائی دینے سے قاصر ہے۔ قرآن نہ صرف اس رہنمائی کی تکمیل کرتا ہے بلکہ عقل کی لغزشوں پر آگاہ بھی بخشتا ہے۔ اس کے ساتھ قرآن سے واقعی طور پر استفاع، اسکی صحیح تاویل اور حقیقی مفہوم و معنی کے علم کا حصول غور و فکر اور تدبر پر موقوف ہے اور یہ بغیر عقل کے متصور نہیں۔ دوسرے الفاظ میں قرآن سے صحیح رہنمائی بھی انسان کی اس صلاحیت پر موقوف ہے کہ وہ صحیح طریقے سے اپنی عقل کو قرآن فہمی کے لیے استعمال کرسکے[سکه]۔ اس طرح دائمی سعادت کے حصول میں قرآن اور عقل کا ایک ناقابل انقطاع رشتہ قائم ہے ہدایت خداوندی کے سرچشمے سے یہ تعلق قائم ہو جانے سے انسانی عقل کو تقدیس کا وہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے جس سے اونچا کوئی مرتبہ متصور نہیں۔

زمخشری نے اس حقیقت کا ادراک محض نظری طور پر کر کے اسے یونہی نہیں چھوڑ دیا۔ انھوں نے تعقل، تدبر اور تفکر کی اپنی ساری صلاحیتوں کو ہدایت کے خداوندی صحیفے کے رازوں سے پردہ اٹھانے میں پورے طور پر لگا یا۔ قرآن کی عقلی تفسیر کے جو پاکیزہ نمونے زمخشری کے یہاں ہیں وہ دوسروں کے یہاں نایاب نہیں تو کم یاب ضرور ہیں۔ زمخشری کی تفسیر کا یہ حصہ ان کے فرقہ وارانہ رجحان تفسیر سے بہت مختلف ہے۔ معتزلہ کے علم کلام کو اصل قرار دے کر قرآن مجید کی تفسیر کو اس کے گرد گردش دینا ذہانت ضرور چاہتا ہے اور ایک خصوصی قسم کی دماغی تربیت اور ورزش کا مطالبہ بھی کرتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ زمخشری کے اصل جوہر اس میں نہیں کھلتے۔ ان کی طباعی اور نکتہ رسی کا عروج دیکھنا ہو تو اس کلامی طرز کی تفسیر کو چھوڑ کر جس میں وہ مقلد اور دوسروں کے خوان کے ریزہ چیں نظر آتے ہیں ان کی تفسیر کے ان حصوں کو دیکھنا چاہیے جہاں وہ اس طرح کی پابندیوں سے آزاد، اپنی عقل رسا اور مجتہدانہ بصیرت کا مظاہرہ عقلی تفسیر کی صورت میں کرتے ہیں۔ ان مقامات کا مطالعہ یہ بھی اچھی طرح واضح کر دے گا کہ نہ اعتزال عقلیت کا ہم معنی ہے اور نہ کلامی طرز تفسیر کو عقلی تفسیر کا نام دیا جا سکتا ہے، یہ دونوں ایک دوسرے سے بالکل علحدہ ہیں۔ زمخشری کی عقلی تفسیر کے بعض نمونے ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں۔

سکه سورہ ص: ۲۹ "لیدبروا آیاتہ" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "وفی تدبر الآیات: التفکر فیها والتأمل الذی یؤدی الی معرفة ما یدبر ظاهرها من التاویلات الصحیحة والمعانی الحسنة لان من اقتنع بظاهر المتلو لم یحل منه بکثیر طائل وکان مثله کمثل من له لقحة درور لا یحلبها، ومهرة نثور لا یستولدها" الکشاف ۳: ۴

عقلی تفسیر کے بعض نمونے

یہود کی حرکات شنیعہ کا ذکر کرتے ہوئے قرآن ان کی ایک خصوصیت کا ذکر کرتا ہے "ویقتلون النبیین بغیر الحق"[1] نبیوں کو ناحق قتل کر دیا کرتے ہیں۔ زمخشری سوال اٹھاتے ہیں نبی کا قتل کیا! حق کے علاوہ کچھ اور بھی ہو سکتا ہے؟ پھر اس "بغیر الحق" کے فقرے کے اضافے سے قرآن کس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے؟ زمخشری کی نکتہ رسی قابل داد ہے۔ کہتے ہیں" قلت: معناہ انہم قتلوہم بغیر الحق عندہم لانہم لم یقتلوا ولا افسدوا فی الارض فیقتلوا وانما نصحوہم ودعوہم الی ما ینفعہم فقتلوہم فلو سئلوا وانصفوا من انفسہم لم یذکروا وجہا یستحقون بہ القتل عندہم[2]" یعنی قاتلین انبیاء خود یہ سمجھتے تھے کہ ہم ان کو بے خطا اور ناحق قتل کر رہے ہیں۔ ان نبیوں نے نہ کسی کی جان لی تھی اور نہ زمین میں فساد انگیزی کے مرتکب ہوئے تھے، ان کا کام تو صرف خیر خواہی اور دردمندی تھا وہ انھیں اسی چیز کی دعوت دے رہے تھے جو ان کے لیے سودمند تھی لیکن اس کے باوجود ان کی جان لے لی گئی، اس حال میں اگر ان قاتلوں سے پوچھا جاتا اور وہ ذرا بھی اپنے ساتھ انصاف سے کام لیتے تو ایسا بہانہ انھیں نہ سوجھتا جس کی بنا پر خود ان کے نزدیک یہ انبیاء کشتنی وگردن زدنی قرار پا سکتے۔

دوزخیوں پر عذاب کی کیفیت بتاتے ہوئے قرآن کہتا ہے "ان الذین کفروا سوف نصلیہم نارا کلما نضجت جلودہم بدلناہم جلودا غیرہا لیذوقوا العذاب ان اللہ کان عزیزا حکیما[3]" ان آیات کو مفسرین نے شروع سے مختلف تاویلات کا جامہ پہنایا اور عجیب عجیب دور از کار نکتے پیدا کیے جس سوال یا متوقع اعتراض کے جواب میں یہ سب کیا گیا وہ یہ تھا کہ وہ کھالیں جن سے گناہ سرزد نہیں ہوا ان کھالوں کا عذاب کیوں بھگتیں جن سے گناہ سرزد ہوا تھا۔ زمخشری نے نہایت بلیغ اور مختصر جملے میں اس طویل بحث کی بساط لپیٹ دی۔ کہتے ہیں "قلت العذاب للجملۃ الحساسۃ وہی التی عصت لا للجلد[4]" یعنی گناہ جس کھال سے سرزد ہوا نہ کھال کو عذاب دینا مقصود ہے، گناہ قوت احساس کا کام تھا عذاب بھی اسی کو ہو رہا ہے کھال کی مستقل حیثیت اس سلسلے میں تھی، نہ ہے۔

---

[1] سورہ بقرہ: ۶۱ — [2] الکشاف ۱: ۱۰۹

[3] سورہ نساء: ۵۶ — [4] الکشاف ۱: ۴۰۴

قرآن بتاتا ہے کہ آخرت میں کفار باری تعالیٰ کی قدرت مطلقہ کا ذکر کرتے ہوئے اعتراف گناہ کریں گے' قالوا ربنا امتنا اثنتین واحییتنا اثنتین فاعترفنا بذنوبنا فھل الی خروج من سبیل[۹]"۔ پہلی دفعہ کی موت اس حالت سے عبارت ہے جب زندگی کا جامہ ہی نہ پہنا تھا اور دوسری دفعہ کی موت وہ جو حیات دنیوی کے بعد طاری ہوئی، دونوں کے لیے لفظ 'امتنا' استعمال کیا گیا ہے جس کا مصدر 'الاماتة' ہے جس کا زندگی ختم کر کے موت طاری کرنا ہے۔ زمخشری کہتے ہیں پوچھا جا سکتا ہے کہ قبل حیات کی حالت کے لیے اماتہ کا لفظ کیوں اختیار کیا گیا تو جیہ سننے کے لائق ہے" قلت: کما صح ان تقول سبحان من صغّر جسم البعوضة وکبّر جسم الفیل وقولك للحفار ضیق فم الرکیة ووسع اسفلھا ولیس ثم نقل من کبر الی صغر ولا من صغر الی کبر ولا من ضیق الی سعة ولا من سعة الی ضیق : انما اردت الانشاء علی تلك الصفات، والسبب فی صحته ان الصغر والکبر جائزان معًا علی المصنوع الواحد من غیر ترجیح، لاحدھما وکذلك الضیق والسعة، فاذا اختار الصانع احد الجائزین وھو متمکن منھما علی السواء فقد صرف المصنوع عن الجائز الآخر فجعل صرفه عنه کنقله منه[۱۰]" یعنی جیسے مذکورہ مثالوں میں فی الحقیقة نقل کا عمل اگرچہ نہیں ہے تاہم جب بنانے والے نے دو ممکن صورتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر لیا حالانکہ دوسری صورت کے اختیار پر بھی اتنی ہی قدرت حاصل تھی تو اس حالت میں جو ذہنی فعل نقل کا پایا گیا، اسی کے پیش نظر اس طرح کے الفاظ کے استعمال کا جواز نکلتا ہے گویا زمخشری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ 'اماتہ' بصورت اول میں اگرچہ حیات سے موت کی طرف منتقلی فی الواقع عمل میں نہیں آئی تاہم چونکہ ذہنی فعل منتقلی کا موجود ہے جس کی حقیقت 'ترجیح' احد الجائزین' ہے اس لیے قبل حیات کی حالت کو ظاہر کرنے کے لیے اس لفظ کا استعمال کیا گیا۔ اس توجیہ سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ عربی لسانیات پر زمخشری نے کس قدر منطقی اور فلسفیانہ انداز سے غور و فکر کیا ہے۔

(ق) منافقین کی اس ذہنیت پر کہ انہوں نے راہ ہدایت اختیار کرنے کے بجائے گمراہی کو پسند کیا قرآن ان الفاظ میں روشنی ڈالتا ہے 'اولئك الذین اشتروا الضلالة بالھدیٰ[۱۱]' اس پر زمخشری قرآن کے طالب علم کی خلش کو ایک سوال کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ ہدایت دے کر گمراہی خریدنے کا مفہوم کیا ہو سکتا ہے جب کہ وہ پہلے ہی سے ہدایت یافتہ نہ تھے۔ پھر جواب دیتے ہیں" قلت: جعلوا لتمکنھم منه واعراضھم له کانه فی ایدیھم، فاذا ترکوه

---

[۹] سورہ غافر (مومن): ۱۱ [۱۰] الکشاف ۴: ۱۱۹ [۱۱] سورہ بقرہ: ۱۶

الی الضلالۃ فقد عطلوۃ واستبدلوا بہا، ولان الدین القیم ھو فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا فکل من ضل فہو مستبدل خلاف الفطرۃ[12]" یعنی اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ کسی شئے کے حصول پر پوری قدرت حاصل ہونا اس شئے کو گویا بالفعل حاصل ہو جانا سمجھا جاتا ہے، اس صورت میں حصول ہدایت پر تمکین تام کے باوجود گمراہی کو اختیار کر لینا ہدایت کا گمراہی سے مبادلہ ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اسلام عین فطرت انسانی ہے جو ہر انسان کے ضمیر میں موجود ہے، ضلالت کو اختیار کرنے کا مطلب اس صورت میں اس کے علاوہ کیا ہو سکتا ہے کہ فطرت کو غیر فطرت سے مبادلہ کر لیا۔

سورہ ص میں آتا ہے کہ حکم سجدہ کی عدم تعمیل کی وجہ سے شیطان کو مردود بارگاہ قرار دے دیا گیا' قال فاخرج منہا فانک رجیم۔ وان علیک لعنتی الی یوم الدین[13]" مگر "لعنتی الی یوم الدین" کے الفاظ سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ اسکی ملعونیت صرف قیامت کے دن تک کے لیے ہے اسکے بعد ختم ہو جائے گی۔ زمخشری اس غلط فہمی کو دور کرتے ہیں" قلت کیف تنقطع وقد قال اللہ تعالیٰ' فاذن مؤذن بینہم ان لعنۃ اللہ علی الظالمین' ولکن المعنی ان علیہ اللعنۃ فی الدنیا، فاذا کان یوم الدین اقترن لہ باللعنۃ ما ینسی عندہ اللعنۃ فکأنہا انقطعت[14]" اور بتاتے ہیں کہ یہ انداز بیان تو قیامت کے بعد لعنت مزید کو ثابت کرتا ہے نہ کہ اس کے انقطاع کو۔

جن لوگوں کے دل میں خشیت الٰہی ہے قرآن کا ان پر کیا اثر ہوتا ہے اس کو سورہ زمر میں اس طرح بیان کیا گیا ہے' اللہ نزّل احسن الحدیث کتابا متشابہا مثانی تقشعر منہ جلود الذین یخشون ربہم ثم تلین جلودہم وقلوبہم الی ذکر اللہ ذلک ھدی اللہ یہدی بہ من یشاء ومن یضلل اللہ فما لہ من ھاد[15]' زمخشری بتاتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ جب قرآن اور اسکی وعیدوں کو سنتے ہیں تو انہیں ایسا خوف لاحق ہوتا ہے کہ ان کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں پھر جب انہیں اللہ اور اسکی رحمت و مغفرت یاد آتی ہے تو ان کی جلد اور دل نرم پڑ جاتے ہیں اور خشیت اور کپکپی کی وہ کیفیت زائل ہو جاتی ہے۔ پھر کہتے ہیں یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ' الی' کے ذریعے فعل' لان' کو کیوں متعدی کیا گیا ہے اور اس کا جواب دیتے ہیں" قلت: ضمن معنی فعل متعد بالی، کانہ قیل سکنت، او اطمأنت الی ذکر اللہ لینۃ غیر منقبضۃ، راجیۃ غیر

---

[12] الکشاف ۱: ۵۲
[13] سورہ ص: ۷۷
[14] الکشاف ۴: ۸۳
[15] سورہ زمر: ۲۳

حاشیہ "پھر دوسرا سوال اٹھاتے ہیں کہ یہ بھی پوچھا جاسکتا ہے کہ صرف اللہ کی یاد کیوں کہا گیا اللہ کی رحمت کی یاد کیوں نہ کہا گیا؟ اور اسکے جواب میں کہتے ہیں "لان اصل امرہ الرحمة والرافة، ورحمته هی سابقة غضبه، فلاصالة رحمته اذا ذکر لم یخطر بالبال قبل کل شئ من صفاته الا کونه رؤفا رحیما"۔ اسکے بعد ذہن کی ایک اور خلش کو سوال کی صورت میں پیش کرتے ہیں کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ پہلے تو صرف جلود کا ذکر کیا اور بعد میں اسکے ساتھ قلوب کو بھی لایا گیا اور اس خلش کو اس طرح دور کرتے ہیں کیوں کہ اس خشیت کا محل قلب ہے اس لیے جب خشیت کا ذکر کر دیا گیا تو گویا قلب کا ذکر کر دیا گیا اور اس طرح گویا یہ بات کہی گئی "تقشعر جلودهم من آیات الوعید، وتخشی قلوبهم فی اول وهلة فاذا ذکروا الله ومبنی امرہ علی الرافة والرحمة، استبدلوا بالخشیة رجاء فی قلوبهم، وبالقشعریرة لینا فی جلودهم"۔[11]

عقلی تفسیر کی حدود

"قرآن کی عقلی تفسیر کرتے ہوئے زمخشری کا رویہ کتنا معقولیت پسند اور معتدل ہوتا ہے اس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ وہ بڑی صفائی اور دیانت داری سے اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ عقل محض تخلیق کائنات یا تشریعی امور کے سارے عقدوں کی گرہ کشائی کے لیے ہرگز کافی نہیں عقل انسانی کی پرواز کی کچھ حدود ہیں جن سے وہ باہر جا نہیں سکتی۔ سورہ فرقان کی آیت "الذی خلق السموت والارض وما بینهما فی ستة ایام"[12] کی تفسیر کرتے ہوئے وہ اس حقیقت کی طرف پوری توجہ کرتے ہیں لکھتے ہیں" واما الداعی الی هذا العدد اعنی الستة دون سائر الاعداد فلا نشك انه داعی حکمة لعلمنا انه لا یقدر تقدیرا الا بداعی حکمة وان کنا لا نطلع علیه ولا نهتدی الی معرفته ومن ذلك تقدیر الملائكة الذین هم اصحاب النار تسعة عشر، وحملة العرش ثمانية، والشهور اثنی عشر، والسموت سبعا، والارض کذلك، والصلوات خمسا، واعداد النصب والحدود والكفارات وغیر ذلك، والاقرار بدواعی الحکمة فی جمیع افعاله وبأن ما قدرہ حق وصواب هو الایمان وقد نص علیه فی قوله" وما جعلنا اصحب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذین کفروا لیستیقن الذین اوتوا الکتاب ویزداد الذین آمنوا ایمانا ولا یرتاب الذین اوتوا الکتاب والمؤمنون ولیقول الذین فی قلوبهم مرض والکافرون ماذا

---

[11] الکشاف ۲: ۹۶ [12] سورہ فرقان: ۵۹

اراد اللہ بعض امثلۃ[۱۸] ثم قال "وما یعلم جنود ربک الا ھو" وھوالجواب ایضا فی انہ لم یخلق فی لحظۃ وھو قادر علی ذلک[۱۸]" جس کا ماحصل یہ ہے کہ مذکورہ تمام اشیاء کے اعداد وشمار کی تہ میں باری تعالیٰ کی کوئی نہ کوئی حکمت کام کر رہی ہے یہ بات تو یقینی ہے اور پروردگار عالم کے تمام افعال کا مبنی بر حکمت ہونا اور اسکے اندازوں کا تمام تر صحیح ہونا ان دونوں باتوں کا تہ دل سے اقرار ہی ایمان ہے تاہم عقل ان امور کی حقیقت اور کنہ تک رسائی سے معذور ہے اور بھی نہیں بہت سے ایسے دوسرے سوالات ہیں جن کی بابت انسانی دماغ کوئی بھی فیصلہ کن جواب دینے سے مجبور ہے مثال کے طور پر یہی سوال کہ عالم کو ایک دم پیدا کیوں نہیں کر دیا گیا۔ عقل کی اس محدودیت کا اقرار زمخشری جیسے معتزلی اور عقلیت پسند کی طرف سے ایک صحت مند طرز فکر کا آئینہ دار ہے۔

قرآنی ایجاز کی عقلی تفاصیل

قرآن ایجاز کا شاہکار ہے۔ اسکے الفاظ میں معانی کی ایک دنیا آباد ہے مختصر الفاظ اور چھوٹے چھوٹے جملوں میں وسیع ترین پہنائیاں سمیٹ دی گئی ہیں۔ اس ایجاز کی تفصیل کرتے وقت زمخشری کے جوہر کھلتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے قرآن پر کتنی گہرائی سے تدبر کیا ہے کشاف میں اس طرح کے مقامات تفسیر کے بعض بہترین نمونوں میں سے ہیں۔ ان مقامات سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل انسانی صحیفہ الٰہی کی غواصی کر کے معانی کے کیا کیا آبدار موتی کس کس طرح برآمد کرتی ہے۔

قرآن میں متقین کی شان بتائی جاتی ہے "ویقیمون الصلوۃ"[۱۹] زمخشری کو اس مختصر سے جملے میں معانی ومفاہیم کا ایک بے پناہ سیلاب مچلتا نظر آتا ہے۔ ان مختصر الفاظ میں کیا کیا معنی پوشیدہ ہیں زمخشری کے الفاظ میں سنیے " ومعنی اقامۃ الصلوۃ: تعدیل ارکانھا وحفظھا من ان یقع زیغ فی فرائضھا وسننھا وآدابھا من اقام العود اذا قومہ؛ او الدوام علیھا والمحافظۃ علیھا کما قال عزوعلا "الذین ھم علی صلاتھم دائمون، والذین ھم علی صلاتھم یحافظون" من قامت السوق اذا نفقت واقامھا قال

اقامت غزالۃ سوق الضراب لاھل العراقین حولا قمیطا

لانہ اذا حوفظ علیھا کانت کالشئ النافق الذی تتوجہ الیہ الرغبات ویتنافس فیہ المحصلون واذا عطلت واضیعت کانت کالشئ الکاسد الذی لا یرغب

شلہ کشاف ۳: ۲۲۸ شلہ سورہ بقرہ ۳:۲

فیہ؛ اوالتجلد والتشمر لاداتھا وان لایکون فی مودیھا فتور عنھا ولا توان، من قولھم قام بالامر وقامت الحرب علی ساقھا وفی ضدہ قعد عن الامر وتقاعد عنہ اذا تقاعس وتثبط؛ اواداتھا فعبر عن الاداء بالاقامۃ لان القیام بعض ارکانھا کما عبر عنہ بالقنوت، والقیام وبالرکوع وبالسجود وقالوا سبح اذا صلی لوجود التسبیح فیہ فلولا انہ کان من المسبحین[۲۰]"۔ مختصر یہ کہ اقامت صلوٰۃ سے مراد تعدیل ارکان، فرائض، سنن اور آداب کی رعایت کے ساتھ ادائیگی، اس کی محافظت اور اس کی مداومت، اس کی ادائیگی میں بھرپور کوشش کرنے سے لے کر محض ایک فریضہ کی ادائیگی تک تمام ہی مفاہیم مراد ہو سکتے ہیں۔ زمخشری ان مفاہیم کے لیے کلام عرب اور خود کلام اللہ سے استشہاد کرتے ہیں جس سے یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ عربی لغت اور محاورے پر انھیں کتنا عبور حاصل ہے۔

جملوں کا ربط و نظم

زمخشری کی عقلی تربیت کا مظاہرہ ایسی آیات کی تفسیر میں بھی بڑی عمدگی سے ہوتا ہے جہاں جملوں کا باہمی ربط اور نظم و نسق کلام زیر بحث ہو۔ قرآن میں آتا ہے کہ لوگوں نے پوچھا کہ اللہ کی راہ میں کیا خرچ کریں "یسئلونک ماذا ینفقون" جواب دیا گیا "قل ما انفقتم من خیر فللوالدین والاقربین والیتامی والمساکین وابن السبیل[۲۱]"۔ اس سوال و جواب میں کیا مناسبت ہے؟ سوال اس بابت ہے کہ کیا چیز دی جائے جواب دیا جاتا ہے کہ فلاں فلاں کو دو۔ زمخشری بتاتے ہیں "قلت: قد تضمن قولہ "ما انفقتم من خیر" بیان ما ینفقونہ وھو کل خیر وبنی الکلام علی ماھو اھم وھو بیان المصرف لان النفقۃ لا یعتد بھا الا ان تقع موقعھا، قال الشاعر

ان الصنیعۃ لاتکون صنیعۃ   حتی یصاب بھا طریق المصنع[۲۲]"

گویا قرآن نے نہ صرف یہی بتا دیا کہ دینا کیا چیز ہے بلکہ اس سے اہم تر مسئلے کو بھی واضح کر دیا اگرچہ اس کے بارے میں دریافت نہیں کیا گیا تھا تاہم جس کے بغیر دینا دینے کے شمار میں نہ آتا۔

اسی طرح سورہ نساء کی آیت "وان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا[۲۳]" کے بارے میں زمخشری

---

[۲۰] الکشاف ۱: ۲۱   [۲۱] سورہ بقرہ: ۲۱۵

[۲۲] الکشاف ۱: ۱۹۵   [۲۳] سورہ نساء: ۴۳

سوال اٹھاتے ہیں کہ مریض، مسافر، محدث اور جنبی کو ایک سلسلہ بیان میں کیوں منسلک کر دیا گیا ہے جبکہ مرض و سفر اسبابِ رخصت ہیں، حدث سببِ وجوبِ وضو ہے اور جنابت سے غسل واجب ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ جن لوگوں پر طہارت واجب ہو چکی لیکن وہ پانی کا استعمال نہیں کر سکتے، ایسے لوگوں کو باری تعالیٰ کی طرف سے مٹی سے تیمم کی رخصت عطا فرمائی جا رہی ہے چنانچہ ان لوگوں میں سے مریضوں اور مسافروں کو پہلے مخصوص کیا گیا کیونکہ رخصت کے جتنے اسباب ہیں ان میں سے مرض اور سفر باقی دوسرے تمام اسباب پر اس اعتبار سے اولیت دیے جانے کے مستحق ہیں کہ یہ بار بار اور بہت زیادہ پیش آتے ہیں، اس کے بعد عام طور پر ان سب کا ذکر کر دیا گیا جن پر طہارت واجب ہے اور وہ پانی کے استعمال پر قادر نہ ہوں، خواہ کسی دشمن یا درندے کے خوف کی بنا پر خواہ پانی حاصل کرنے کا سامان نہ ہونے کی وجہ سے یا کسی ایسی جگہ ہونے کی وجہ سے جہاں پانی نہ ملتا ہو یہ ایسے امور ہیں جو مرض و سفر کی طرح کثیر الوقوع نہیں۔[۲۴]

قرآن تناقض سے پاک ہے

قرآن کا دعویٰ ہے کہ وہ تناقض و اختلاف سے پاک ہے اور یہ بات اس کے وحی الٰہی ہونے کی دلیل ہے "ولو کان من عند غیر اللّٰہ لوجدوا فیہ اختلافًا کثیرًا"[۲۵] تاہم قرآن میں ایسے کتنے ہی مقامات ہیں جہاں قلت تدبر کی وجہ سے تناقض و اختلاف کا شبہ ہو سکتا ہے زمخشری ایسے تمام مقامات پر تفصیلی کلام کر کے عبارت کی ایسی وضاحت کرتے ہیں جو عقل سلیم کے نزدیک قابل قبول ہو سکے تاکہ قرآن کے وحی الٰہی ہونے کے دعوے پر کوئی غبار نہ آ سکے۔ غزوہ بدر کا ذکر کرتے ہوئے قرآن میں سورۂ آل عمران میں آیا ہے "قد کان لکم آیۃ فی فئتین التقتا فئۃ تقاتل فی سبیل اللّٰہ واخری کافرۃ یرونہم مثلیہم رأی العین"[۲۶] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار کو مسلمانوں کی تعداد دوچند معلوم ہوتی تھی لیکن اسی واقعے کی بابت سورۂ انفال میں آتا ہے "ویقللکم فی اعینہم لیقضی اللّٰہ امرا کان مفعولا"[۲۷] جس سے پتہ چلتا ہے کہ کفار کو مسلمانوں کی تعداد کم معلوم ہوتی تھی بظاہر یہ تناقض ہے۔ زمخشری بتلاتے ہیں کہ ایسا نہیں۔ کم اور زیادہ کر کے دکھانے کے یہ واقعے دو علیحدہ اور مستقل واقعے ہیں اور دو مختلف اوقات میں پیش آئے ہیں۔ کفار کو مسلمان اس وقت تک کم نظر آتے رہے جب تک کہ مقابلے اور مقاتلے کی ابتدا

---

[۲۴] الکشاف ۱: ۳۹۰
[۲۵] سورہ نساء: ۸۲ (نیز دیکھیے الکشاف ۱: ۵۴۱)
[۲۶] سورہ آل عمران: ۱۳
[۲۷] سورہ انفال: ۴۴

بند ہو گئی. جنگ کی شروعات ہو جانے کے بعد انھیں مسلمانوں کی تعداد زیادہ معلوم ہونے لگی اور انھیں ہمت ہار ہو گئی، اس طرح دو گونہ مقاصد حاصل کیے گئے. کفار کو مسلمانوں کی قلت تعداد کی وجہ سے جرأت دلا کر ان سے جنگ پر آمادہ کر دینا اور بعد میں مسلمانوں کا رعب ان پر طاری کر کے انھیں مغلوب کر دینا.[۲۸]

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ عصائے موسیٰ علیہ السلام کے سانپ بن جانے کے واقعہ کو بیان کرتے ہوئے قرآن مجید نے سانپ کے لیے کہیں تو 'جان'[۲۹] کا لفظ استعمال کیا ہے کہیں 'حیة'[۳۰] اور کہیں 'ثعبان'[۳۱] کا. ظاہر ہے کہ یہ سارے الفاظ ایک ہی واقعہ اور ایک ہی شے کے لیے استعمال کیے گئے ہیں مگر ثعبان اژدہے کے لیے آتا ہے جان پتلے سانپ کو کہتے ہیں اور حیة ہر سانپ کو کہہ سکتے ہیں پہلے دو الفاظ میں کھلا ہوا تضاد معلوم ہوتا ہے مگر زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں بھی درحقیقت تضاد نہیں چنانچہ اعتراض کو ان الفاظ میں نقل کر کے "فان قلت: کیف ذکرت بالفاظ مختلفة بالحية، والجان، والثعبان"؟ جواب دیتے ہیں" قلت: اما الحية فاسم جنس یقع علی الذکر والانثی والصغیر والکبیر واما الثعبان والجان فبینهما تناف، لان الثعبان العظیم من الحیات، والجان الدقیق؛ وفی ذلك وجهان احدهما: انها كانت وقت انقلابها حية تنقلب حية صفراء دقيقة، ثم تتورم وتتزايد جرمها حتى تصير ثعبانا، فاريد بالجان اول حالها، وبالثعبان مآلها، الثاني: انها كانت في شخص الثعبان وسرعة حركة الجان والدليل عليه قوله تعالیٰ" فلما رآها تهتز كانها جان[۳۲]"،

یعنی ان دو الفاظ سے یا تو اس کی حالت کی تبدیلی کے دو مرحلوں کی طرف اشارہ ہے یا اس کے جسم اور حرکات کی دو مختلف صفات کا بیان مقصود ہے جو ایک جگہ بہر حال جمع ہو سکتی ہیں چنانچہ ان میں کوئی تضاد نہیں رہتا.

سورہ رحمٰن کی آیت 'فیومئذ لا یسئل عن ذنبه انس ولا جان، فبای آلاء ربکما تکذبان'[۳۳] کی تفسیر کرتے ہوئے سوال اٹھاتے ہیں کہ اس آیت کا مضمون 'فوربك لنسئلنهم اجمعین'[۳۴] اور 'وقفوهم انهم مسئولون'[۳۵] جیسی آیات کے خلاف پڑتا ہے اس کی توجیہ کیا ہو گی؟ جواب میں کہتے ہیں " قلت: ذلك یوم طویل فیه مواطن فیسأل فی

---

[۲۸] الکشاف ۲: ۱۰۹ [۲۹] سورہ نمل: ۱۰؛ قصص: ۳۱ [۳۰] سورہ طٰہٰ: ۲۰
[۳۱] سورہ اعراف: ۱۰۷؛ سورہ شعراء: ۳۲ [۳۲] الکشاف ۳: ۴۵
[۳۳] سورہ رحمٰن: ۲۹ [۳۴] سورہ حجر: ۹۲ [۳۵] سورہ صافات: ۲۴

فی موطن ولا یسألون فی آخر، قال قتادۃ قد کانت مسئلۃ، ثم ختم علی افواھھم وتکلمت ایدیھم وارجلھم بما کانوا یعملون. وقیل لا یسأل عن ذنبہ لیعلم من جھتہ، ولکن یسأل سؤال التوبیخ" یعنی یا تو یہ دو مختلف مواقع کی بات ہے یا اس بات کا اظہار کہ خدا سوال اپنی لاعلمی کو دور کرنے کے لیے نہیں بلکہ زجر و توبیخ کے لیے کرے گا۔

قرآن وحدیث میں تضاد نہیں

زمخشری اپنی ان کوششوں کو صرف قرآنی آیات تک محدود نہیں رکھتے۔ ان کے نزدیک احادیث کی حیثیت قرآن کے بیان و تفسیر کی ہے اس لیے جہاں کہیں قرآن و حدیث میں تناقض کا گمان ہو سکتا ہے زمخشری اسے دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور عقلی طور پر ذہن کو مطمئن کرنے کی جد و جہد کرتے ہیں۔ سورہ نساء میں آیا ہے "الم تر الی الذین یزکون انفسھم بل اللہ یزکی من یشاء ولا یظلمون فتیلا" جس سے اس بات کی مخالفت نکلتی ہے کہ کوئی اپنے تزکیہ و تقویٰ کا دعویٰ کرے لیکن حدیث کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "واللہ انی لامین فی السماء امین فی الارض" آپ کا یہ عمل بظاہر آیت سے ٹکراتا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں ایسا نہیں ہے یہ دو مختلف امور ہیں جن میں باہم کوئی تضاد نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات اپنی برارت میں اس وقت کہی تھی کہ جب منافقوں نے مال غنیمت کی تقسیم میں آپ سے انصاف برتنے کا مطالبہ کیا تھا ان منافقوں کا آپ کو خلاف انصاف امر کا مرتکب ہونے کا ملزم گردا ننا ایک ایسی چیز تھی جو براہ راست باری تعالیٰ کے ان فرامین سے متصادم تھی جو اس نے صراحت سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رفعت و عظمت کے سلسلے میں نازل فرمائے (اس طرح گویا انھیں تنبیہ کرنا مقصود تھی کہ ان کا یہ عمل قرآن کی تردید کر رہا ہے) پھر کہتے ہیں "وشتان من شھد اللہ لہ بالتزکیۃ، ومن شھد لنفسہ او شھد من لا یعلم"

اسی طرح سورہ فتح میں مومنوں کی پہچان یہ بتائی گئی ہے کہ سجدوں کے اثرات ان کے چہروں پر صاف نمایاں ہوتے ہیں "سیماھم فی وجوھھم من اثر السجود" لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت منقول ہے "لا تقلبوا صورکم" جس کا مفہوم ہے اپنی صورتوں کو نہ بدلو یا

الکشاف ۴: ۳۵۸-۳۵۹ — سورہ نساء: ۴۹

الکشاف ۱: ۴۰۲ — سورۂ فتح: ۲۹

نشگاڑدو۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے بھی اسی طرح کا ایک واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ آپ نے ایک ایسے آدمی کو دیکھ کر جس کے چہرے پر سجدوں کے نشان نمایاں تھے یہ کہا "ان صورۃ وجھك انفك فلا تقلب وجهك ولا تشن صورتاك" ان دونوں باتوں کی توجیہ کیا کی جائے۔ ان روایات میں تطبیق و توفیق دینے کے لیے زمخشری کہتے ہیں کہ مذکورہ ممانعت اس صورت کے لیے ہے کہ جب کوئی ازرہ ریا و نفاق اپنی پیشانی کو گھسکر اس پر نشان ڈال لے اور قرآن جس چیز کا ذکر رہا ہے وہ ان مخلص سجدہ گزاروں کے لیے ہے جو صرف رضاء الٰہی کے لیے سجدے کرتے ہیں ان کی شان دوسری ہے

آیات سے استنباط

زمخشری ایک ماہر فقیہ بھی ہیں وہ آیات قرآنی سے احکام فقہیہ کے استخراج و استنباط کی بڑی اچھی قابلیت رکھتے ہیں اور اپنی اس مہارت کی بنا پر قرآن مجید سے بعض نہایت اہم امور کا استخراج کرتے ہیں مثلاً سورہ نساء کی آیت "واطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول" سے جابر و ظالم حکمرانوں کے خلاف بغاوت کا جواز نکالتے ہیں کہتے ہیں "فردوہ الی اللہ ورسولہ ای ارجعوا فیہ الی الکتاب والسنة، وکیف تلزم طاعة امراء الجور وقد جنح اللہ الامر بطاعة اولی الامر بما لا یبقی معہ شك وھو أن امرھم اولا باداء الامانات وبالعدل فی الحکم وامرھم آخرا بالرجوع الی الکتاب والسنة فیما اشکل وامراء الجور لا یؤدون امانة ولا یحکمون بالعدل ولا یردون شیئا الی کتاب ولا الی سنة انما یتبعون شھواتھم حیث ذھبت بھم فھم منسلخون عن صفات الذین ھم اولو الامر عند اللہ ورسولہ واحق اسمائھم اللصوص المتغلبة" یعنی اس آیت سے جابر و ظالم کی اطاعت کیسے لازمی قرار دی جا سکتی ہے۔ اطاعت اولی الامر کو تین شرطوں پر موقوف رکھا گیا ہے۔ کہ اولاً وہ امانت کو صحیح طور پر ادا کریں، ثانیاً اپنے فیصلوں میں عدل و انصاف سے کام لیں، ثالثاً پیچیدہ اور مشکل امور میں کتاب و سنت کی طرف رجوع کریں۔ جابر و ظالم حکمرانوں کا حال یہ ہے کہ وہ ان تینوں میں سے کوئی کام کرنے کے بجائے ہر ممکن طریقے سے اپنی شہوات و خواہشات کی تسکین میں مصروف رہتے ہیں اور اس طرح وہ خود اللہ اور رسولؐ کی نظر میں اس لفظ "اولو الامر" کا مصداق۔

---

۴۰ الکشاف ۴: ۲۷۵ ۴۱ سورہ نساء: ۵۹ ۴۲ الکشاف ۱: ۴۰۵

بننے کے مستحق نہیں ایسے لوگوں کا صحیح نام تو صرف بر سر اقتدار چوروں ڈاکوؤں کا گروہ ہو سکتا ہے۔
اس کی ایک دوسری اچھی مثال "ولقد علمتم النشأة الاولی فلولا تذکرون"[43] کی تفسیر ہے۔ اس آیت سے زمخشری قیاس کی صحت پر دلیل کا استنباط کرتے ہیں۔ کہتے ہیں "وفی هذا دلیل علی صحة القیاس حیث جهلهم فی ترک قیاس النشأة الاخری علی الاولی"[44]، دوسری زندگی کو پہلی پر قیاس نہ کرنے کی بنا پر ان لوگوں کو مورد عتاب ٹھہرایا گیا یہ بات خود قیاس کی صحت پر دلیل ہے۔ اسی طرح عقلی استدلال و دلیل پر عمل کرنے اور تقلید سے باز رہنے کی ہدایت زمخشری کو سورہ طٰہٰ کی آیت "فلا یصدنک عنها من لا یؤمن بها واتبع هواه فتردی"[45] میں نظر آتی ہے کہتے ہیں "وفی هذا حث عظیم علی العمل بالدلیل وزجر بلیغ من التقلید وانذار بان الهلاک والردی مع التقلید واهله"[46]

اس صلاحیت کا غلط استعمال

مذکورہ صلاحیت بعض اوقات جب اپنی حدود سے تجاوز ہوتی ہے تو عجیب و غریب نتائج و دعاوی برآمد ہوتے ہیں جن کی زمخشری جیسے فہیم آدمی سے توقع نہیں رکھی جاتی۔ مثال کے طور پر سورہ نحل کی آیت "وللّٰه یسجد ما فی السموٰت وما فی الارض من دابة والملائکة وهم لا یستکبرون یخافون ربهم من فوقهم ویفعلون ما یؤمرون"[47]، سے زمخشری یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ملائکہ بھی مکلف ہیں حالاں کہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں، چنانچہ لکھتے ہیں "فیه دلیل علی ان الملائکة مکلفون مدارون علی الامر والنهی والوعد والوعید کسائر المکلفین وانهم بین الخوف والرجاء"[48]۔ اسی طرح سورہ رحمٰن کی آیت "فیهن قٰصرات الطرف لم یطمثهن انس قبلهم ولا جان"[49] کی تفسیر کے ضمن میں لکھتے ہیں "وهذا دلیل علی ان الجن یطمثون کما یطمث الانس"[50]

---

[43] سورہ واقعہ: ۶۲ — [44] الکشاف ۴: ۴۷۰ — [45] سورہ طٰہٰ: ۱۶
[46] الکشاف ۳: ۴۴ — [47] سورہ نحل: ۴۹، ۵۰
[48] الکشاف ۲: ۴۷۵ — [49] سورہ رحمٰن: ۵۶
[50] الکشاف ۴: ۴۶۰

اختتامیہ

اکثاف کے

مختلف پہلوؤں کا

تنقیدی جائزہ

کشاف کے مختلف پہلوؤں کا تنقیدی جائزہ

کشاف تفسیر کی تاریخ میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کتاب کو بعض اعتبارات سے پورے تفسیری ادب میں اولیت کا شرف حاصل ہے۔ یہ وہ پہلی تفسیر ہے جو طرز 'فنقلہ' پر لکھی گئی۔ اس سے پہلے تفسیر کی کتابوں میں یہ پابندی نہ تھی کہ پیش کردہ معانی و مطالب پر ہو سکنے والے اعتراضات کی تقریر کر کے انھیں دفع کیا جائے۔ یہ زمخشری کے جدت پسند ذہن کی پیداوار ہے کہ وہ آیات قرآنی کا مفہوم پیش کرنے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس تفسیر پر جو بھی اعتراضات کسی نقطہ نظر سے ہو سکتے ہیں اور قاری کے ذہن میں خلش پیدا کر سکتے ہیں خواہ وہ عقلی ہوں یا نقلی، لغوی ہوں یا نحوی، بلاغی ہوں یا کلامی، زمخشری "فان قلت" کے الفاظ کے ساتھ ان کی ایک جامع مگر مختصر تقریر کرتے ہیں اور اس کے بعد "قلت" کہہ کر ان سارے اشکالات کو حل کرتے چلے جاتے ہیں اور اس طرح کشاف کے پڑھنے والے کے ذہن و عقل کو مطمئن کرنے کی پوری کوشش کرتے ہیں۔ زمخشری کے اس اسلوب تحریر کی بنا پر ہی اس کو طرز 'فنقلہ' کہا جانے لگا۔ دیکھا جائے تو یہ چیز بھی زمخشری کی صحت مند عقلیت پسندی ہی کا ایک مظاہرہ ہے۔

اہم ترین بات یہ ہے کہ یہی وہ پہلی تفسیر ہے جس نے فن معانی و بیان کے اصولوں کا انطباق قرآن کی آیات کی تفسیر پر کیا، قرآن کی زبان و بیان کی لطافتوں اور نزاکتوں سے دنیا کو روشناس کرایا اور عملی طور سے یہ ثابت کر دیا کہ قرآن اپنے نظم و اسلوب اور معانی و مفاہیم کے اعتبار سے ایک عظیم معجزہ ہے اور اس کی نظیر و مثیل ممکن نہیں۔ قرآن کا وہ مسحور کن نفسیاتی اور معنوی حسن و جمال جس کا نظارہ بلاغت قرآنی کے دقائق و رموز کی پردہ کشائی پر منحصر تھا اسے کشاف ہی نے عام کیا۔ اسالیب قرآنی کے بحر عمیق میں معانی کے جو آبدار موتی پنہاں ہیں ان کی غواصی لوگوں نے اسی تفسیر کے ذریعہ سیکھی۔ یہ ایسی حقیقت ہے جس کا اعتراف ہر ایک کو کرنا پڑا۔ موافق ہوں یا مخالف، اس بارے میں ہر شخص زمخشری کی پیش روی اور امامت تسلیم کرتے اور کشاف کے بے مثل ہونے کا اقرار کرنے اور اس سے خوشہ چینی پر مجبور رہا ہے۔ تفسیر کا یہ بلاغی رجحان اگرچہ کلامی رجحان کے مقابلے میں کشاف میں ثانوی حیثیت سے ابھرا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ کشاف میں پائے جانے والے رجحانات میں سب سے طاقتور رجحان یہی ہے اور اسی نے کشاف کو آج تک زندہ رکھا ہے۔ اگر اس معتزلی تفسیر میں یہ بے مثال خصوصیت نہ ہوتی تو اس کا انجام بھی شاید دوسری معتزلی تفاسیر سے کچھ مختلف نہ ہوتا جو ہمیشہ

کے بے پردۂ خفا میں مستور ہوگئیں اور آج جن کے نام کے علاوہ ہم اور کچھ نہیں جانتے۔

کشاف کا کارنامہ صرف اتنا ہی نہیں ہے کہ اس نے بلاغی رجحان کو ایک نہایت مؤثر عنصر کی حیثیت سے فن تفسیر میں داخل کر دیا اور اعجاز القرآن کی بحث کو ایک فیصلہ کن مرحلے پر لا کر کھڑا کر دیا، بلکہ اسکے ذریعہ سے فن بلاغت کے دونوں شعبوں ـ معانی و بیان ـ میں ایسے بے مثل اور بیش بہا اضافے ہوئے جنھوں نے اس فن کو نئی وسعتیں، گہرائی اور گیرائی بخشی اور جن پر یہ فن بجا طور پر ناز کر سکتا ہے۔

علاوہ بریں کشاف میں عقلی طرز تفسیر کے بھی نہایت پاکیزہ نمونے ملتے ہیں۔ عقلی تفسیر کی حدود، قرآن اور عقل کے باہمی ربط و تعلق پر کلام کے سلسلے میں کشاف کا رویہ نہایت معتدل ہے۔ آیات سے مختلف امور کا استنباط بھی ایسا امر ہے جس کے بارے میں ایک منصف مزاج کشاف کو سراہنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

ان ساری خوبیوں کے باوجود کشاف کا رخ روشن بدنما داغوں سے پاک نہیں۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ کشاف کی تالیف کے مقاصد بنیادی طور پر دو ہی ہیں: اولاً اعتزال کی خدمت، ثانیاً اعجاز قرآنی کا اثبات معانی و بیان کے اصولوں کے مطابق اور اس کی شرح و تفصیل۔ ان میں بھی زمخشری کی نظر میں اولیت پہلے ہی مقصد کو حاصل ہے، دوسرا ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔ کلامی یا فرقہ وارانہ طرز تفسیر کے خمیر میں جیسا کہ اس سے پہلے بتایا گیا کچھ خامیاں پائی جاتی ہیں جن کی نوعیت کچھ اس طرح کی ہے کہ ان کو دور کرنے کا مطلب خود اس طرز تفسیر کے استیصال کے ہم معنی ہے۔ کلامی طرز تفسیر کے یہ سارے نقائص اپنی پوری شدت اور ناہمواریوں کے ساتھ کشاف میں موجود ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ کشاف اصولی طور پر اسی رجحان کی پیداوار ہے۔ زمخشری کا مطمح نظر یہ ہے کہ قرآن کی زبان سے معتزلی اصول و عقائد کا اثبات و تائید کرائی جائے۔ وہ تفسیر کی بنیاد ہی اپنے اس خود ساختہ تفسیری اصول پر رکھتے ہیں کہ آیات محکمات وہ ہیں جو اصول اعتزال کی تائید کریں اور قرآن کی ہر وہ آیت متشابہ ہے جو کسی درجے میں ان اصولوں سے متصادم ہو، چنانچہ وہ ان متشابہات کی اسی تاویل و توجیہ کو معقول اور قابل قبول سمجھتے ہیں جو پہلی قسم کی آیات یا بالفاظ دیگر معتزلی اصول سے ہم آہنگ ہو۔ ظاہر ہے جو تفسیر ان اصول کو پیش نظر رکھ کر کی جائے گی اس میں تاویل و توجیہ کا ہر وہ حربہ آزمایا جائے گا جس سے کار برآری کی توقع ہو سکتی ہے۔ اس طرح کی تفسیر اس مخصوص فرقے کی کلامی کتاب بن کر رہ جاتی ہے جس کے اصولوں کو بنیاد بنا کر آیات قرآنی پر تاویل کا عمل جراحی کیا جا رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں معتزلہ کی وہ کلامی کتابیں درخور اعتنا نہ سمجھی گئیں جو فنی نقطہ نظر سے لکھی گئی تھیں اور ان میں سے علاوہ چند ایک کے سبھی ضائع ہو گئیں وہاں ان کی کلامی تفسیریں بھی اسی انجام سے

دوچار ہوئیں، کیوں کہ واقعہ یہ ہے کہ یہ تفاسیر ایک دوسرے رنگ میں درحقیقت معتزلی علم کلام ہی کی کتابیں تھیں اور جیسا ہم نے ابھی بتایا کشاف بھی غالباً اسی حادثے کا شکار ہوتی اگر اس میں بلاغی رجحان اور معانی و بیان کی بنیاد پر اعجاز القرآن کے اثبات کا عدیم النظیر پہلو بھرپور طریقے پر نہ پایا جاتا۔ کلامی تفسیر سے حقیقی دل چسپی صرف اسی مخصوص فرقے کے پیرو کو ہو سکتی ہے جس کی تائید میں وہ لکھی گئی ہے یا زیادہ سے زیادہ اس محقق کو جو فن کلام کا مطالعہ تقابلی بنیادوں پر کرنا چاہتا ہو اور اس فن میں اعلیٰ درجہ کی مہارت کا آرزومند ہو۔ ایک ایسے شخص کی نظر میں جو قرآن کے مفہوم و مدعا کو اسکی اصل شکل میں سمجھنا چاہتا ہو اس طرح کی تفسیر کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی' بلکہ اس کے برخلاف واقعہ یہ ہے کہ کلامی طرز تفسیر کی حیثیت سعی نامشکور یا جہد مذموم سے زیادہ نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ کشاف کو بھی نقد و جرح کا موضوع عموماً اسی وجہ سے بنایا گیا ہے اور اس کا یہی پہلو زیادہ تر ہدف اعتراضات بنا ہے۔ کشاف کے کلامی رجحان کا تحقیقی جائزہ اور اسکی معتزلی تکنیک کا مطالعہ اس بات کو واضح کر دیتا ہے کہ کشاف میں کتنے متنوع طریقوں سے آیات کے مفہوم کو اصول اعتزال سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ فنون بلاغت، لغت، نحو اختلاف قراءات اور عقلی توجیہات غرضکہ سارے ہی حکمی حربے اس مقصد کے حصول کے لیے استعمال کیے گئے ہیں۔ جہاں ضروری سمجھا گیا ہے وہاں ضعیف روایات سے احتجاج کیا گیا ہے۔ جانب مخالف کی صحیح اور قوی روایات کی تضعیف یا کم از کم ان کی صحت اور قوت کو مشکوک کرنے کی کوشش کی گئی ہے، الفاظ کے ایسے مفاہیم کو ترک کیا گیا ہے جن پر نقل صحیح سے حجت قائم کی جا سکتی ہے۔ الفاظ کے معانی میں کبھی کبھی توسیع کا عمل بھی کیا گیا ہے۔ مجاز اور تمثیل و تخییل کے اسالیب سے بھی مدد لی گئی ہے۔ یہ وہ ہتھیار ہیں جن میں سے بیشتر کو زمخشری کے پیشرو معتزلی مفسرین اور علمائے کلام استعمال کر چکے تھے۔ فرق صرف یہ ہے کہ زمخشری فنون بلاغت میں چونکہ امامت اور اجتہاد کا درجہ رکھتے ہیں اس لیے انھوں نے اس اسلحہ خانے میں بعض نئے اور مؤثر ہتھیاروں کا اضافہ کر دیا۔ اسکے علاوہ چونکہ وہ اپنے پیشرووں کے مقابلے میں نحو و لغت کے اسرار کے بہت بڑے محرم بھی ہیں اور انھیں زبان و بیان پر ان سے کہیں بہت زیادہ قدرت بھی حاصل ہے اس لیے وہ جو بات کہتے ہیں اس میں زیادہ وزن محسوس ہوتا ہے اور اس میں غلطیوں کی نشان دہی اور اسکی تردید کی جرأت بہت کم لوگ اپنے میں پاتے ہیں۔ یہی ادبی اور نفسیاتی وجوہ ہیں جن کی بنا پر ان کی کلامی تشریحات بظاہر زیادہ دل نشیں، معقول اور قابل قبول معلوم ہوتی ہیں اور اس طرح معتزلہ کے کلامی مسلک کے فروغ پانے اور اسے تسلیم کرا لیے جانے کے مواقع پہلے کی نسبت کچھ زیادہ ہو گئے تاہم یہ بات ماننا پڑے گی کہ اعتزال اور معتزلہ کے نقطۂ نظر سے تو یہ ایک خوبی بلکہ سب سے بڑی افادیت ہو سکتی ہے لیکن قرآن کی تفسیر

سکے طالب علم کے لیے یہی چیز سب سے زیادہ قابل اعتراض نیز کشاف کی خوبیوں پر پانی پھیر دینے اور اس کے جمال کو داغدار کر دینے کے لیے کافی سے زیادہ ہے۔ ان ساری باتوں کے باوجود ایک بات کا اعتراف نہ کرنا مرتکب ناانصافی ہے اور وہ یہ کہ زمخشری کے معتزلی پیشروؤں میں سے بہت سے حضرات نے جہاں اپنی کلامی تفسیروں میں مذکورہ طریقوں کو استعمال کیا وہاں یہ زیادتی کی کہ عربی زبان، نحو اور دوسرے لسانی اصول و قواعد کو بھی بے تکلف اعتزال کے اصولوں کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا دیا، لیکن عربی زبان و ادب کی جو مہارت اور ان کا جو پاکیزہ اور اعلیٰ ذوق زمخشری کو حاصل تھا اس نے انھیں کم از کم اس حد تک جانے سے روک دیا۔ انھیں آیات کے مفاہیم کو معتزلی عقائد سے ہم آہنگ کرنے کے لیے سخت ترین لغوی، نحوی، بلاغی اور عقلی کاوش گوارا ہے مگر ایسے مفہوم کو اختیار کرنا جس سے ذوق عربیت اباکرے کسی قیمت پر منظور نہیں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ ان کی یہ احتیاط ان کے کلامی مسلک کو قابل قبول بنانے میں ان کے بعض پیشروؤں کے بھونڈے طریقوں سے کہیں زیادہ کامیاب ہے۔

تفسیر بالماثور تیسرا اہم رجحان ہے جو کشاف میں ملتا ہے۔ اگرچہ کلامی اور بلاغی طرز تفسیر کے مقابلے میں یہ رجحان دبا ہوا نظر آتا ہے اور اس کا کوئی ایسا حصہ زمخشری کے نزدیک قابل قبول نہیں جو اعتزال سے متصادم ہو، تاہم تفسیر بالماثور کی خاصی مقدار کشاف میں مل جاتی ہے اس طرز تفسیر کی بھی ساری خامیاں کشاف میں موجود ہیں، حالاں کہ زمخشری کی عقلیت پسندی اور معتزلی تربیت کے پیش نظر ان سے یہ توقع بے جا نہیں ہے کہ وہ کشاف کو ان خامیوں سے پاک رکھتے۔ تفسیری روایات کے ذخیرے میں کھوٹے کھرے کی پرکھ کے لیے وہ اپنی تنقیدی صلاحیت کا استعمال بالکل نہیں کرتے۔ مختلف بلکہ متضاد روایات کو صرف پیش کر دینے پر بس کرتے ہیں ان پر تطبیق و توفیق کا عمل کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے۔ اس بارے میں وہ اس حد تک تغافل برتتے ہیں کہ ایسی قصصی روایات بھی جن کی لغویت اظہر من الشمس ہے بغیر کسی نقد و جرح کے شامل کر لیتے ہیں۔ سورتوں کے فضائل کے متعلق موضوع روایات کو پیش کرنے میں انھیں کوئی باک نہیں ہوتا شان نزول کے بارے میں مختلف روایات پیش کر دیتے ہیں اور متعین طور سے کوئی ایک بات نہیں بتاتے۔ ناسخ و منسوخ آیات سے متعلق متضاد روایات کے بارے میں بھی قول فیصل کے طور پر اپنی طرف سے بہت ہی کم کوئی چیز پیش کرتے ہیں۔ اختلافات قراءات کے بارے میں ان کا مسلک جمہور علماء سے بالکل الگ ہے۔ کسی قراءت کو مرجح قرار دینے کی وجہ ان کے نزدیک اس کے مفہوم کی قوت و ضعف ہے نہ کہ از روئے روایت اس کی قوت و ضعف یا اس کا تواتر۔ قراءات متواترہ کے بارے میں ان کا مسلک قابل قبول نہیں۔ تفسیر بالماثور کے بارے میں صرف ایک موقع پر ان کی تنقیدی صلاحیت یقینی طور پر جاگ

الحقی ہے اور وہ اس وقت جبکہ روایات سے کسی نبی یا رسول کی عصمت پر کوئی حرف آتا ہو لیکن اس کی وجہ یہ نہیں کہ ایسے مواقع پر انھیں تفسیر بالماثور اور اسکی صحت و ضعف سے کوئی اہرانہ شغف پیدا ہو جاتا ہے بلکہ اسکی وجہ صرف یہ ہے کہ معتزلہ عصمت انبیاء کے اثبات کے بارے میں نہایت شدت برتتے ہیں بحیثیت مجموعی اگر دیکھا جائے تو کشاف کا تفسیر بالماثور کا حصہ اس ذخیرے اور رجحان کی بہت ناقص اور گھٹیا نمائندگی کرتا ہے اور بجائے اسکے کہ کشاف میں ان کا شمول زمخشری کی طرف سے لوگوں کو کچھ خوش گمان کرتا سخت ترین تنقیدوں کو دعوت دینے کا سبب بن گیا۔ تفسیر بالماثور کی طرف زمخشری کا رویہ اتنا ڈھیلا ڈھالا اور لاپروائی کا کیوں ہے؟ اسکے بارے میں غالباً صرف یہی بات کہی جا سکتی ہے کہ چونکہ وہ تفسیر بالماثور کو اسی وقت اختیار کرتے ہیں جب وہ ان کے کلامی رجحان سے متصادم نہ ہوتی ہو اور بلاغی طرز پر تفسیر کرنے کی گنجائش بھی ہو اسلیے وہ بآسانی کسی بھی چیز کو قبول کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں کیونکہ اس صورت میں کوئی چیز ان کی تفسیر کے دو بنیادی پہلوؤں کو، جو ان کا مطمح نظر ہیں، ضرر پہونچانے والی اور اس سے متصادم ہونے والی باقی نہیں رہتی ورنہ جہاں اس طرح کا تصادم ہوتا ہے مثلاً عصمت انبیاء کے نظریے کے بارے میں وہاں وہ سخت ترین تنقید سے گریز نہیں کرتے۔

کشاف کا روشن ترین پہلو جیسا کہ ابھی کہا گیا اس کا بلاغی طرز تفسیر ہے تاہم اس سلسلے میں جو بات کھٹکتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر معانی و بیان کے اصولوں کو زمخشری اعتزال کے خادموں کی حیثیت سے استعمال نہ کرتے تو تفسیر کے اس حصے کے حسن میں کچھ اضافہ ہی ہو جاتا۔ اس کے علاوہ 'مجاز' اور اسکے استعمالات کے بارے میں زمخشری اگرچہ اجتہادی نظر کے مالک ہیں لیکن کشاف میں انھوں نے مجاز کے ادبی پہلو پر قریب قریب کچھ نہیں لکھا۔ وہ اس سے اعتزال کی چاکری کا کام لینے میں اتنے مصروف رہے کہ اسکے ادبی حسن و جمال کی طرف توجہ کرنے کے لیے ان کے پاس وقت ہی نہ رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسکے ادبی محاسن اور لسانی خوبیاں کشاف میں اعتزال کے بوجھ سے دب کر رہ گئیں۔ زمخشری جیسے امام ادب سے یہ توقع بے جا نہیں ہے کہ انھیں مجاز کی ادبیت کو اس کا صحیح اور جائز مقام دینا چاہیے تھا۔

جہاں تک عقلی طرز تفسیر کا تعلق ہے ہم بتا چکے ہیں کہ اسکے بعض نہایت پاکیزہ اور عمدہ نمونے ہیں کشاف میں ملتے ہیں تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ کہیں کہیں ان کی عقلی تفسیر اپنی جائز حدود سے باہر نکل جاتی ہے اور مضحکہ خیز نتائج برآمد کرتی ہے۔ اس طرح کے مواقع شاذ ہی سہی تاہم نگاہ میں کھٹکتے ضرور ہیں۔

کشاف میں ان نقائص کے علاوہ بھی بعض ایسی چیزیں ملتی ہیں جنہوں نے اسکی معنوی خوبیوں

کو بری طرح مجروح کیا اور اس کی افادیت کو دھکا پہونچایا۔ کشاف کا ایک غیر جانبدارانہ مطالعہ کرنے والا یہ کہنے پر مجبور رہے کہ اگر یہ تفسیر اس طرح کی خامیوں اور کمزوریوں سے پاک ہوتی تو اسکے محاسن میں اضافہ ہوتا اور افادیت کا دائرہ کہیں زیادہ وسیع ہو جاتا۔ ہم ذیل میں اس طرح کے بعض امور کی طرف اشارے کریں گے۔

کشاف پڑھتے وقت قدم قدم پر یہ احساس ہوتا ہے کہ زمخشری نے اپنی تفسیر کو اہل سنت خصوصاً 'اشاعرہ' پر سب و شتم کے تیر چلانے کے لیے ایک کمین گاہ کے طور پر استعمال کیا ہے وہ اپنے دل کا بخار نکالنے کے لیے اس طرح کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے اور طنز و استہزاء کے بغیر ان کا ذکر نہیں کرتے۔ اہل سنت کو زمخشری عموماً 'الجبرۃ' 'الحشویۃ' اور 'المشبہۃ'[1] کے ناموں سے یاد کرتے ہیں، کبھی انہیں 'المبطلۃ'[2] کہتے ہیں، کبھی 'اہل البدع والاہواء'[3] کے لقب سے نوازتے ہیں اور کبھی صاف صاف 'اعداء اللہ'[4] کہہ دیتے ہیں۔ معتزلہ کو اہل سنت نے قدریہ کہا۔ زمخشری اس لفظ کے معنی میں تصرف کر کے اسے اہل سنت پر الٹ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس امت کے مجوس یہی لوگ ہیں[5]۔ وہ بار بار اہل سنت پر نہایت درشت انداز میں یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ یہ خدا پر افترا کرتے ہیں، قبائح کو اس سے منسوب کرتے ہیں[6]، تقلید جامد

---

[1] الکشاف ۱: ۳۰۶ " وقیل هم مبتدعو هذه الامة وهم المشبهة والمجبرة والحشوية واشباههم" تفسیر آیت ۱۰۵ من آل عمران 'ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا'

[2] "بسبب اعمالکم لا بالتفضل کما تقول المبطلة" تفسیر آیت ۴۳ من الاعراف 'تلکم الجنة اورثتموها بما کنتم تعملون' الکشاف ۲: ۸۳

[3] الکشاف ۱: ۳۱۸ " لکن اهل البدع والاهواء یتصامون ویتعامون عن آیات الله" تفسیر آیت ۱۲۹ من آل عمران ' ولله ما فی السموٰت وما فی الارض یغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء والله غفور رحیم

[4] الکشاف ۲: ۵۰۴ "دل علی التنزیه البلیغ من جمیع القبائح التی یضیفها الیه اعداء الله" تفسیر آیت ۱ من سورة الاسراء

[5] "ولو لم یکن فی القرآن حجة علی القدریة الذین هم مجوس هذه الامة بشهادة نبیها صلی الله علیه وسلم، وکفی به شهیدا، الا هذه الآیة لکفی به حجة" الکشاف ۳: ۱۵۲ تفسیر آیت ۱۷ من سورة فصلت؛ "واما قول من زعم ان ... فمن تعکیس القدریة الذین یورکون علی الله قدرا هو بری منه ومتعال عنه، ویحیون لیا لیهم فی تمحل الفاحشة ینسبونها الیه" تفسیر آیت ۱۰ من سورة الشمس الکشاف ۴: ۲۰۶

میں مبتلا ہیں، مکابرے اور مجادلے کے علاوہ انھیں کچھ نہیں آتا، حقائق کو مسخ کرنا، بدیہیات کا انکار کرنا اور سچی بات کو نہ ماننا ان لوگوں کا شیوہ ہے۔ یہ اپنے مسلک کے سوا ہر ایک مسلک کو باطل اور فاسد سمجھتے ہیں اور سوچنے سمجھنے کی تکلیف گوارا نہیں کرتے۔[۱] زمخشری اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ جو آیات کفار کے حق میں وارد ہوئی ہیں انھیں اہل سنت پر چسپاں کرتے ہیں[۲] اور اس حد تک غلو کرتے ہیں، کہ اہل سنت کو دائرۂ اسلام ہی سے خارج قرار دے دیتے ہیں[۳]۔ دیکھا جائے تو اس طرح کے الزامات فرق کی تاریخ میں کوئی نئی بات نہیں ہیں۔ ایک فرقے نے دوسرے فرقے کے بارے میں ایسی باتیں کہی ہی ہیں۔ زمخشری معتزلی عقائد پر غیر متزلزل یقین رکھتے ہیں،

---

[۱] "یتخبطون خبط عشواء ویطیبون انفسهم بما یفترون" الکشاف ۱: ۳۰۰ تفسیر آیت ۱۲۹ من سورۃ آل عمران؛ "رأس مالهم المکابرة وقلب الحقائق وجحودهم للعلوم الضروریة" الکشاف ۲: تفسیر آیت ۷۰ من سورۃ الاسراء؛ "الاماطیة الفئة الخاسئة المجبرة من تفضیل الانسان علی الملك، وما هو الا من تعکیسهم للحقائق وجحودهم للعلوم الضروریة ومکابرتهم فی کل باب" کشاف ۲: ۳۶۴ تفسیر سورہ یوسف: ۳۱؛ "دل علی التنزیه البلیغ من جمیع القبائح التی یضیفها الیه اعداء الله" کشاف ۲: ۵۰۴ تفسیر سورہ اسراء آیت ۱؛ "کالناشئ علی التقلید من الحشویة اذا احس بکلمة لا توافق ما نشأ علیه والفه وان کانت اضوأ من الشمس فی ظهور الصحة وبیان الاستقامة، انکرها فی اول وهلة واشمأز منها قبل ان یحس ادراکها بحاسة سمعه من غیر فکر فی صحة او فساد لانه لم یشعر قلبه الا صحة مذهبه وفساد ما عداه من المذاهب" الکشاف ۲: ۲۷۲، تفسیر سورہ یونس: ۳۹

[۲] مثال کے طور پر سورہ آل عمران کی آیت (۱۰۵) "ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا" کے بارے میں لکھتے ہیں "هم الیهود والنصاری" پھر آگے بڑھ کر کہتے ہیں "وقیل هم مبتدعو هذه الامة وهم المشبهة ..." الکشاف ۱: ۳۰۶؛ اسی طرح سورہ یونس کی آیت (۳۹) "بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه ولما یأتهم تاویله" کے بارے میں یہ لکھنے کے بعد کہ یہ ان مکذبین قرآن کے بارے میں ہے جو قرآن پر غور و فکر کیے بغیر محض تقلید آباء کی وجہ سے قرآن کی تکذیب کرتے ہیں مثال میں اہل سنت کو پیش کر دیتے ہیں "کالناشئ علی التقلید من الحشویة" الکشاف ۲: ۲۷۲

[۳] مثلاً سورہ آل عمران کی آیت (۱۸) "شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "وفیه ان من ذهب الی تشبیه او ما یؤدی الیه کاجازة الرؤیة او ذهب الی الجبر الذی هو محض الجور، لم یکن علی دین الله الذی هو الاسلام وهذا بین جلی کما تری" الکشاف ۱: ۲۹۵ اور رؤیت باری کے قائلین، نظریہ قدر کے مخالفین اور تنزیہ کے معتزلی مفہوم کو نہ ماننے والوں کو دین اسلام سے خارج قرار دے دیتے ہیں۔

ان کے مزاج میں صلابت اور سختی بھی ہے، یہ دونوں ہی باتیں امور مذکورہ کے لیے ذمہ دار قرار دی جاسکتی ہیں تاہم تفسیر میں اس طرح کی باتوں کے شمول نے ایک بہت بڑے گروہ کو ان کی تفسیر سے استفادہ کرنے سے روک دیا اور اہل سنت کی سخت ترین تنقید کا رخ کشاف کی طرف پھیر دیا۔ ابن المنیر وغیرہ نے اینٹ کا جواب پتھر سے دیا اور کشاف کی قبولیت عامہ میں ان باتوں سے کافی فرق آیا۔

اہل سنت میں سے بھی زمخشری کو اہل تصوف سے خاص تنفر اور بغض وعناد معلوم ہوتا ہے۔ انھوں نے جہاں بھی صوفیہ کا ذکر کیا ہے نہایت مکروہ انداز میں کیا ہے اور انواع واقسام کے برے القاب اور بد دعاؤں سے انھیں نوازا ہے۔ عشق ومحبت الٰہی کے بارے میں ان کے خیالات کو سخت ترین جہالت اور علم دشمنی پر مبنی بتایا ہے۔ ان کے محبت وعشق کے دعووں، رقص وغنا اور وجد وسماع کو شریعت کی نظر میں مبغوض ترین شئے اور خود انھیں جاہل اور احمق قرار دیا ہے[۹]۔ کرامات اولیاء اللہ کو باطل اور ایک لغو دعویٰ بتایا ہے[۱۰]۔ زمخشری کے عقائد ہی کیا کم تھے ان کے اس طرز عمل نے جلتی پر تیل کا کام کیا اور صوفیہ میں اپنے لیے شدید ترین مخالف پیدا کر لیے۔ خواجہ نظام الدین اولیاءؒ (م ۷۲۵ھ) نے یہ بتاتے ہوئے کہ صاحب کشاف کا عقیدہ اچھا

---

[۹] سورہ مائدہ کی آیت ۵۴ 'فسوف یأتی اللہ بقوم یحبھم ویحبونہ' کی تفسیر میں لکھتے ہیں "محبة العباد لربهم طاعة وابتغاء مرضاته، وان لا يفعلوا ما يوجب سخطه وعقابه ومحبة الله لعباده ان يثيبهم احسن الثواب على طاعتهم ويعظمهم ويثني عليهم ويرضى عنهم، فأما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوأهم طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئاً وهم الفرقة المفتعلة المتفعلة من الصوف وما يدينون به من المحبة والعشق، والتغني على كراسيهم خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله، بأبيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء، وصعقاتهم التي أين عنها صعقة موسى عند دك الطور، فتعالى الله عنه علواً كبيراً" الكشاف ۱: ۵۰۳-۵۰۴

[۱۰] سورہ جن کی آیت ۲۶ 'عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احداً' کی تفسیر میں کہتے ہیں" یعنی: انه لا يطلع على الغيب الا المرتضى الذي هو مصطفى للنبوة خاصة لا كل مرتضى۔ وفي هذا ابطال الكرامات لأن الذين تضاف اليهم وان كانوا اولياء مرتضين فليسوا برسل وقد خص الله الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب" الکشاف ۴: ۵۰۶؛ ابن المنیر اس استدلال پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں، دعویٰ عام اور دلیل خاص! "ادعى عاماً واستدل خاصة فان دعواه ابطال الكرامات بجميع انواعها والمدلول عليه بالآية ابطال اطلاع الولي على الغيب خاصة" الانتصاف علی ہامش الکشاف ۴: ۵۰۶

نہ تھا اور اکابر صوفیہ نے ان کی تفسیر سے لوگوں کو روکا ہے، یہ واقعہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ شیخ بہاؤالدین زکریا (م ۶۶۱ھ) نے جو ہندوستان میں سہروردیہ سلسلے کے رائج کرنے والے ہیں اپنے صاحبزادے شیخ صدر الدین کو زمخشری کی المفصل تک پڑھنے کی اجازت نہ دی، کیوں کہ عالم واقعہ میں اس کتاب کے مصنف کو مبتلائے عذاب دیکھا گیا۔ ان دونوں حضرات کے رویہ سے جن کا شمار مشائخ صوفیہ میں ہے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ زمخشری نے اپنے آپ کو اور اپنی تفسیر کو صوفیہ میں کس حد تک ناپسندیدہ اور غیر مقبول بنا لیا اور اس کا کتنا اثر امت کے دوسرے طبقات پر پڑا ہوگا۔

کشاف میں کم از کم دو مواقع ایسے ہیں جہاں زمخشری کا قلم جناب رسالت مآب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ادب و احترام کو پورے طور پر ملحوظ نہیں رکھ سکا ہے۔ ایک تو جب وہ سورۂ تکویر کی تفسیر میں افضل الخلائق علیہ الصلوٰۃ والسلام پر حضرت جبرئیل علیہ السلام کو فضیلت دیتے ہیں اور یہ شاخسانہ ہے ان کے اس معتزلی عقیدے کا کہ فرشتہ انسان سے افضل ہے اور دوسرے سورۂ توبہ میں جب وہ "عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ" کی تفسیر ایسے الفاظ میں کرتے ہیں جو کسی طرح آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات قدسی صفات کے شایان شان نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی بے احتیاطیاں چاہے تعداد و تکرار کے لحاظ سے نہ ہونے ہی کے برابر کیوں نہ ہوں مگر کتاب سے لوگوں کو بے زار کر دینے کے لیے کافی سے زیادہ ہیں۔

[illegible]

۲۔ کشاف کے

بارے میں

بعض ماہرین فن کی رائیں

کشاف کے بارے میں ماہرین فن کی آرائیں

کشاف کے مختلف پہلوؤں پر بعض ماہرین فن نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے انھیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں اور ابتدا خود صاحب تصنیف کی رائے سے کرتے ہیں:-

ا- زمخشری کشاف کے بارے میں لکھتے ہیں "الکشاف عن حقائقه المخلص من مضائقه[1] المطلع عن غوامضه، الملخص لنکته ولطائف نظمه، المنقر عن فقره وجواهر علمه، المکتنز بالفوائد المفتنة التی لا توجد الا فیه، المحیط بما لا یکتنه من بدیع الفاظه ومعانیه، مع الایجاز الحاذف للفضول، وتجنب المستکره المملول، ولو لم یکن فی مضمونه الا ایراد کل شئ علی قانونه، لکفی به ضالة ینشدها محققة الاخبار وجوهرة یتمنی العثور علیها اساطین البحار"[1] انھوں نے کشاف کی شان میں متعدد اشعار بھی کہے ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:-

ان التفاسیر فی الدنیا بلا عدد	ولیس فیها لعمری مثل کشافی
ان کنت تبغی الهدی فالزم قراءته	فالجهل کالداء والکشاف کالشافی[2]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:-

وناهیك بالکشاف کنزا نضاره	یعلم تمییز الجیاد الصیارفا
وتخفق اوراق المصاحف هزة	من معان یزدهین المصاحفا
فانی بلاد الشرق والغرب نافذ	یقلبها دهرا فیخرج زائفا[3]

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:-

ثم استوی الکشاف ثم علی بنی	متفحص عن سره کشاف
حسن الابانة عن حقائق نظمه	بفصوصه وعیونه عراف
من کل غرّ من غمار علومه	حامس باوسع جفنة غراف
علما المعانی والبیان کلاهما	طامی العباب کلجة الرجاف

---

[1] الکشاف ۲: ۹۱۰ [2] کشف الظنون ۲: ۱۴۸۳

[3] دیوان الادب ورق ۲۸ بحوالہ المنہج ص ۹۷

هو صير في القول يفصل حكمه | مميزا بين الجزل والسفساف
وجلى القرآن قرآنه فتوا فتا | طبقا الى شئ بغير خلاف[۱]

کشاف کے ذریعے وہ شفاعت و مغفرت کے امیدوار ہیں:

فهل تتلقانی شفاعة احمد | و عفو كريم للاساءة ماحص
وهل يكشف الكشاف والفائق العمى | اذا ابليت يوم القضاء القصائص
يمد الكتاب النور والسنة السنا | متى لخصت في الجامعين الملخص[۱۲]

زمخشری کے ان بلند بانگ دعووں کی کہاں تک تائید یا تردید کی گئی اس کا اندازہ ذیل کی رایوں سے ہوگا جو وقتاً فوقتاً اہل علم نے ان کی تفسیر کے بارے میں ظاہر کیں:۔

۲۔ ابوالقاسم ابن بشکوال (م ۵۷۸ھ)[۵] نے ابن عطیہ کی تفسیر اور الکشاف کے درمیان مقابلہ کرتے ہوئے کہا ہے

"وكتاب ابن عطية انقل واجمع واخلص، وكتاب الزمخشري الخص واغوص، الا ان الزمخشري قائل بالطفرة، ومقتص من الذؤابة على الوفرة، فربما سنح له أبي المقادة فاعجزه اعتياصه، ولم يمكنه لتأنيه اقتناصه، فتركه عقلا لمن يصطاده، وغفلا لمن يرتاده، وربما ناقض هذا النزاع، فثنى العنان الى الواضح والسهل اللاحب، واجال فيه كلاما، وغرض سهاما، هذا مع ما في كتابه من نصرة مذهبه، وتقحم مرتكبه وتجشم حمل كتاب الله عزوجل عليه، ونسبة ذلك اليه، فمغتفر اساءته لاحسانه، ومصفوح عن سقط في بعض: لاصابته في اكثر تبيانه"[۶]

۳۔ شیخ بہاء الدین زکریا سہروردی (م ۶۶۱ھ) کے بارے میں ابھی بتایا گیا کہ کشاف تو بڑی چیز ہے وہ کشاف کے مصنف کی ان کتابوں کے پڑھنے پڑھانے کے بھی روادار نہ تھے جن کا عقائد سے تعلق نہیں کیوں کہ ان کے مصنف کا انجام ان کی نظر کشفی میں بخیر نہیں ہوا۔[۷]

---

[۱] دیوان الادب ورق ۶۷ بحوالہ المنہج ص ۹۔
[۱۲] دیوان الادب ورق ۶۶ بحوالہ اثر البلاغۃ ص ۶۰
[۵] ابن بشکوال خلف بن عبدالملک الخزرجی الانصاری الاندلسی، ابوالقاسم: مورخ بحاثۃ من اہل قرطبۃ، ولی القضاء فی بعض جہات اشبیلیۃ، وتوفی مؤلفا: الاعلام ۲: ۳۵۱
[۶] البحر المحیط ۱: ۱۰ (فی مقدمتہ)
[۷] فوائد الفواد: مقدمہ سوم، مجلس یازدہم، روز چہارشنبہ ۴ ار رجب ۱۳۷ ھ

۴۔ ابن خلکان (م ۶۸۱ھ) | کشاف کے بارے میں لکھتے ہیں" لم یصنف قبله مثله[8]"

۵۔ ابن المنیر (م ۶۸۳ھ) | نے کشاف پر مختلف پہلوؤں سے ایک مفصل تنقید لکھی ہے اور اسکی خوبیاں اور خرابیاں پورے طور واضح کی ہیں تاہم مختصر طور پر

ان کی بعض رایوں کو درج کیا جاتا ہے۔ اہل سنت سے جو تنفر زمخشری کو ہے اس کے بارے میں لکھتے ہیں" فانظر اليه كيف اشحن قلبه بغضا لاهل السنة وشقاقا' وكيف ملأ الارض من هذه النزعات نفاقا، فالحمد لله الذى اهّل عبيده الفقير الى التدارك عليه' لان اخذ من اهل البدعة بثأر اهل السنة فاصمى افئدتهم من قواطع البراهين بمقومات الاسنة[9]" اور اہل سنت کا انتقام لینے پر خدا کا شکر ادا کرتے ہیں۔ ایک دوسری جگہ زمخشری کی نیت پر حملہ کرتے ہیں" هذه الخاتمة كلمة حق اريد بها باطلا' لانه يعرض فيها بخلق القرآن' فتنبه لها، وما اسرع المطالع لهذا الفصل ان يمر على لسانه وقلبه ويستحسنه' وهو غافل عما تحته' ولا هذا التنبيه والايقاظ[10]" زمخشری نے اہل سنت کو دائرہ اسلام سے خارج بتایا ابن المنیر معتزلہ کو جن میں زمخشری بھی شامل ہیں مبتلائے شرک قرار دیا لکھتے ہیں" وهذه الآية كافحة لوجوه القدرية' الزاعمين ان الارزاق منقسمة، فمنها مارزقه الله العبد وهو الحلال ومنها مارزقه العبد لنفسه وهو حرام' وهذه الآية ناعية عليهم هذا الشرك الخفى لو سمعوا' افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون[11]" مگر سخت ترین تنقیدوں کے ساتھ ساتھ علوم بلاغت کے سلسلے میں کشاف کے مصنف کی تعریف بھی دل کھول کر کرتے ہیں۔ مثلاً لکھتے ہیں" وهذا ايضاً من دقة نظره في الكتاب العزيز والعمق في اثار معادنه' وابراز محاسنه[12]" دوسری جگہ کہتے ہیں" وهذا ايضا من تنبيهات الزمخشرى الحسنة التى تنوم على دقة نظره[13]" زمخشری کی مہارت علم بیان کا اعتراف ان الفاظ میں کرتے ہیں" وهذا من محاسن نكته الدالة على انه كان مليئا بالحذاقة في علم البيان[14]" اسی بارے میں لکھتے ہیں" وهذا الفصل من حسناته التى لا يدافع عنها[15]"

---

[8] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۵ [9] الانتصاف علی ہامش الکشاف ۱: ۲۹۸
[10] ایضاً ۲: ۱۴ [11] الانتصاف علی ہامش الکشاف ۲: ۷۰-۷۱ [12] ایضاً ۲: ۳۴
[13] ایضاً ۲: ۲۶ [14] ایضاً ۲: ۱۳۱ [15] ایضاً ۲: ۷۵

۶۔ خواجہ نظام الدین اولیاءؒ (م ۷۲۵ھ) نے فرازلت کے اختلات کے بارے میں کشاف کا حوالہ دیتے ہوئے کہا ہے کہ صاحب کشاف کا عقیدہ اچھا نہ تھا اور بروایت صدرالدین کرنی مولانا نجم الدین شامی کا واقعہ نقل کیا ہے جس سے کشاف سے استفادہ کی ممانعت یا کراہت نکلتی ہے۔ آپ ہی سے شیخ صدرالدین بن شیخ بہاء الدین زکریا کا واقعہ منقول ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عالم برزخ میں زمخشری کی حالت اچھی نہیں دیکھی گئی۔[۱]

۷۔ ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) نے عام معتزلی تفاسیر پر تبصرہ کے ضمن میں کشاف کے بارے میں بھی اظہار خیال کیا ہے "والمقصود ان مثل هولاء اعتقدوا رأيا وحملوا الفاظ القرآن عليه وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم باحسان من ائمة المسلمين لا فى رأيهم ولا فى تفسيرهم ومامن تفسير من تفاسيرهم الباطلة الا وبطلانه يظهر من وجوه كثيرة وذلك من جهتين، تارة من العلم بفساد قولهم وتارة من العلم بفساد ما فسروا به القرآن، اما دليلا على قولهم او جوابا على المعارض لهم ومن هولاء من يكون حسن العبارة فصيحا ويدس البدع فى كلامه واكثر الناس لا يعلمون كصاحب الكشاف ونحوه حتى يروج على خلق كثير ممن لا يعتقد الباطل من تفاسيرهم الباطلة الا ما شاء الله"[۲]

۸۔ نظام الدین القمی النیسابوری (م ۷۲۸ھ) اپنی تفسیر غرائب القرآن کے مقدمے میں کشاف کے بعض پہلوؤں پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں "قد تضمن كتابى هذا حاصل التفسير الكبير للرازى وجامع اكثر التفاسير وجل كتاب الكشاف واحتوى مع ذلك على النكت المستحسنة الغريبة مما لم يوجد فى سائر التفاسير اما الاحاديث فاما من الكتب المعتبرة واما من الكشاف والكبير الا الاحاديث المروية فى الكشاف من فضائل السور فانا قد اسقطناها لان النقاد زيفوها الا ما شذ منها واثبت القراءات المعتبرة والوقوف المعللات، ثم التفسير مع اصلاح مايجب اصلاحه واتمام ما ينبغى اتمامه من

---

[۱] فوائد الفواد، حصہ سوم مجلس یازدہم روز چہار شنبہ ۲۴ رجب ۷۱۳ھ
[۲] مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۲۲

المسائل الموردة فی الکبیر ومع حلّ مایوجد فی الکشاف من الابیات المعقدات فانه یرد ما ظن ان تصحیح القراءة وغرائب القرآن انما یکون بالامثال کلا فان القرآن حجة علی غیره ولیس غیره حجة علیه[۱۸]"

۹ - ابوالفداء (م ۷۳۲ھ) کو اس تفسیر کا معتزلی پہلو سب سے زیادہ نمایاں نظر آیا چنانچہ لکھتے ہیں "مشہر القول فیہ بالاعتزال[۱۹]"

۱۰ - ابوحیان النحوی (م ۷۴۵ھ) نے کشاف کے محمود و مذموم دونوں پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے لکھتے ہیں "وھذا الرجل وان کان اوتی من علم القرآن دافر حظ وجمع بین اختراع المعنی وبراعة اللفظ ففی کتابه فی التفسیر اشیاء منتقدة، وکنت قریبا من تسطیر ھذہ الاحرف قد نظمت قصیدًا فی شغل الانسان نفسه بکتاب اللّٰہ واستطردت الی مدح کتاب الزمخشری، فذکرت اشیاء من محاسنه ثم تنبھت علی ما فیه مما یجب تجنبه، ورأیت اثبات ذلك ھنا لینتفع بذلك من یقف علی کتابی ھذا ویتنبه علی ما تضمنه من القبائح[۲۰]" ابوحیان نے اسکے بعد اپنے قصیدے کے کچھ اشعار پیش کیے ہیں، اس قصیدے کے بعض دوسرے اشعار حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں نقل کیے ہیں چونکہ یہ قصیدہ کشاف کے تنقیدی جائزے پر مشتمل ہے اس لیے ہم دونوں جگہوں سے لے کر اس کے تمام اشعار جو ہمدست ہو سکے پیش کرتے ہیں:۔

علیك بتفسیر القرآن ودرسه	یخیلك صفوا من معانیه رائقا
ولا تعد عن کشاف شیخ زمخشر	وکاشف به بغی الکرامات خارقا
فکشف بالکشاف لاخاب سعیه	مغلق خبیات تبدت حقائقا
لقد حاز مجرا ثم ابدی جواهرا	ولولا اعتیال الشیخ قد کان غارقا
ولکنه فیه مجال لنا قد	زلات سوء قد اخذن المخانقا

---

[۱۸] تفسیر غرائب القرآن (مطبوع علی ہامش تفسیر الطبری) ۱: ۴ - ۶
[۱۹] تاریخ ابی الفداء ۲: ۱۷
[۲۰] البحر المحیط ۷: ۸۵ عند تفسیر آیت ۹۴ من سورۃ النمل

فیثبت موضوع الاحادیث جاهلا[1] ویعزو الی المعصوم ما لیس لائقا

ویشتم اعلام الائمة ضلة ولا سیما ان اولجوه مضائقا

ویسهب فی المعنی الوجیز دلالة بتکثیر الفاظ تسمی الشقاشقا

یقوّل فیها الله ما لیس قائلا وکان محبا فی الخطابة وامقا

ویخطئ فی ترکیبه لکلامه فلیس لما قد رکبوه موافقا

وینسب ابداء المعانی لنفسه لیرهم اغمارا وان کان سارقا

ویخطئ فی فهم القرآن لانه یجوز اعرابا ابی ان یطابقا

وکم بین من یوٴتی البیان سلیقة وآخر عاناه فما هو لاحقا

ویحتال للالفاظ حتی یدیرها لمذهب سوء فیه اصبح مارقا

فیا حسرة شیخ تخرق صیته مغاریب تخریق الصبا ومشارقا

لئن لم تدارکه من الله رحمة لسوف یری للکافرین مرافقا[2]

ابوحیان کے ان اشعار کا جواب کسی معتزلی نے دیا ہے جو حسب ذیل ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ خود معتزلہ اس تفسیر کو کس نظر سے دیکھتے ہیں :-

رأیت مقالا للصواب مفارقا فاعلمت سهم الحق منه لمفارقا

مقال حسود شابه الشعر نظمه وان لم یضع معنی من الحسن ما نقا

بحث علی التفسیر کی یقتدی به ویحسب فیه انه کان صادقا

ویمدح بالاتقان شیخ زمخشر ویهجوه لما مار فی الفضل فائقا

هو الشمس لما لاح ضوء جبینها اغابت نجوما فی السماء شوارقا

وما ذنبه فی اعلم الا ارتقاءه من العدل طودا شامخ الراس شاهقا

ولم یک جبریا ولا متزندقا وفلسفیا بالجهالة ناعقا

اتی بکتاب اعجز الناس نسخه وکان لعادات الافاضل خارقا

وسماه بالکشاف علما بانه یکشف من ای الکتاب حقائقا

ونوه بالتوحید والعدل فی اقتفی طرائق سادات اثابوا الطرائقا

---

[1] کشف الظنون میں اسی طرح ہے ۲ : ۱۴۸۴ ؛ البحر المحیط میں اس طرح دیا ہے :

فیثبت موضوع الحدیث نصا لمذهب سوء فیه اصبح مارقا

[2] البحر المحیط ۷ : ۸۵ وکشف الظنون ۲ : ۱۴۸۴

وفارق اهل الجبر والجهل والتقی | لاهل الهدی والعدل فیه موافقا
فلما رأوہ سنیۃ العدل قوله | رهتا بنا والجبر سموہ مارقا
وعوا ذمہ اوفاخرونا بمثله | وهیهات ان یحکی البغات البواشقا
فلا تاخذوا من علمه وتسللوا | لاخذ کو منه العلوم البواسقا
فمن اخذ الدینا رمن حرز اهله | ولم یتواز نهم به کان سارقا
ومن اظهر الدین الحنیف لسانه | ولم یخلص الایمان عن منافقا

۱۱۔ ذہبی (م ۷۴۸ھ) نے کشاف اور صاحب کشاف کے بارے میں ان الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار کیا ہے "داعیة الی الاعتزال اجارنا الله فکن حذرا من کشافه"[۳۳]

۱۲۔ شمس الدین الاصبہانی (م ۷۴۹ھ) نے اپنی تفسیر الجامع بین التفسیر الکبیر والکشاف میں زمخشری کی طباعی کا اس طرح انکار کیا ہے "تتبعت الکشاف فوجدت ان کل ما اخذه اخذه من الزجاج"[۳۴]

۱۳۔ امام یحیی بن حمزۃ العلوی (م ۷۴۹ھ) نے اپنی کتاب "الطراز" کے مقدمے میں بتاتے ہوئے کہ اس کتاب کی تصنیف پر انھیں کشاف ہی نے آمادہ کیا لکھتے ہیں "ان الباعث علی هذا الکتاب هو جماعة من الاخوان شرعوا علی قراءة کتاب الکشاف، تفسیر الشیخ العالم المحقق، استاذ المفسرین محمود بن عمر الزمخشری، فانه اسسه علی قواعد هذا العلم فاتضح عند ذلك وجه الاعجاز من التنزیل، وعرف من اجله وجه التفرقة بین المستقیم والمعوج من التأویل، وتحققوا انه لا سبیل الی الاطلاع علی حقائق اعجاز القرآن الا بادراکه، والوقوف علی اسراره واغواره، ومن اجل هذا الوجه کان متمیزا عن سائر التفاسیر لا نی لا اعلم تفسیرا مؤسسا علی علم المعانی والبیان سواه"[۳۵]

۱۴۔ ابن قیم الجوزیہ (م ۷۵۱ھ) نے عام معتزلی تفاسیر کے بارے میں ایک رائے دی ہے جس کا مصداق ظاہر ہے کہ کشاف اولین مرتبہ میں ہو گی۔ لکھتے ہیں "الرأی المتضمن تعطیل اسماء الرب وصفاته وافعاله بالمقاییس

---

[۳۳] کشف الظنون ۱: ۱۴۸۲
[۳۴] میزان الاعتدال ۲: ۱۵۴
[۳۵] کشف الظنون ۲: ۱۴۸۲

الباطلة التي وضعها اهل البدع والضلال من الجهمية، والمعتزلة، والقدرية ومن ضاهاهم حيث استعمل اهله قياساتهم الفاسدة وآراءهم الباطلة وشبههم الداحضة في رد النصوص الصريحة فردوا لاجلها الفاظ النصوص التي وجدوا السبيل الى تكذيب رواتها وتخطئتهم ومعاني النصوص التي لم يجدوا الى رد الفاظها سبيلا فقابلوا النوع الاول بالتكذيب والنوع الثاني بالتحريف والتأويل. فانكروا لذلك رؤية المؤمنين ربهم في الآخرة وانكروا كلامه وتكليمه لعباده، وانكروا مباينته للعالم، واستواءه على عرشه وعلوه على المخلوقات وعموم قدرته على كل شئ بل اخرجوا افعال عباده من الملائكة والانبياء والجن والانس عن تعلق قدرته ومشيئته وتكوينه لها، ونفوا لاجلها حقائق ما اخبر به عن نفسه واخبر به رسوله من صفات كماله ونعوت جلاله. وحرفوا لاجلها النصوص عن مواضعها واخرجوها عن معانيها وحقائقها بالرأي المجرد الذي حقيقته انه زبالة الاذهان ونخالة الافكار وعفارة الآراء ووساوس الصدور فملؤا به الاوراق سوادا والقلوب شكوكا والعالم فسادا وكل من له مسكة من عقل يعلم ان فساد العالم وخرابه انما نشأ من تقديم الرأي على الوحي والهوى على العقل وما استحكم هذان الاصلان الفاسدان في قلب الا استحكم هلاكه وفي امة الا وفسد امرها اتم فساد"[۳۷]

۵۔ تاج الدین السبکی (م ۷۷۱ھ) نے کشاف پران الفاظ پر تنقید کی ہے "واعلم ان الكشاف كتاب عظيم في بابه، ومصنفه امام في فنه الا انه رجل مبتدع متجاهر ببدعته يضع عن قدر النبوة كثيرا ويسيء ادبه على اهل السنة والجماعة والواجب كشط ما في الكشاف من ذلك كله" اسکے بعد اپنے والد تقی الدین السبکی (م ۷۵۶ھ) کا ایک واقعہ لکھتے ہوئے ان کی رائے نقل کرتے ہیں "ولقد كان الشيخ الامام (يعني والده تقي السبكي) يقرئه فلما انتهى الى كلامه في قوله تعالى في سورة التكوير "انه لقول رسول كريم" اعرض عنه صفحا وكتب ورقة حسنة سماها "سبب الانكفاف

---

[۳۷] اعلام الموقعین ۱: ۶۸، ۶۹

عن اقراء الکشاف" وقال فیہا "تتار أیت کلامه علی قوله تعالیٰ 'عفا الله عنك' وکلامه فی سورة التحریم وغیر ذالك من الاماکن التی اساء ادبه فیها علی خیر خلق الله تعالیٰ سیدنا رسول الله صلی الله علیه وسلم فاعرضت عن اقراء کتابه حیاء من النبی صلی الله علیه وسلم مع مافی کتابه من الغوائد والنکت البدیعة" اس کے بعد تاج السبکی تو لیت کے اس رویے پر تبصرہ کرتے ہیں جو کشاف کی طرف لوگوں نے اختیار کیا ہے" فانظر کلام الشیخ الامام الذی برز فی جمیع العلوم واجمع الموافق والمخالف علی انه بحر البحار منقولاً ومعقولاً فی حق هذا الکتاب الذی اتخذ الاعاجم دراسته فی هذا الزمان دیدنها والقول منا فانیه انه لا ینبغی ان یسمح بالنظر الا لمن صار علی منهاج السنة لا تزحزحه شبهات القدریة"

۱۷۔ابن خلدون (م ۸۰۸ھ) | تفسیر کشاف کے معتزلی پہلو کو اس طرح اجاگر کرتے ہیں

"ان التفسیر صنفان، صنف تقلی واصنف الآخر من التفسیر وهو ما یرجع الی اللسان فی معرفة اللغة والاعراب والبلاغة فی تأدیة المعنی بحسب المقاصد والاسالیب، وهذا الصنف من التفسیر قل ان ینفرد عن الاول بل هو المقصود بالذات وانما جاء هذا بعد ان صار اللسان وعلومه صناعة، نعم قد یکون فی بعض التفاسیر غالباً ومن احسن ما اشتمل علیه هذا الفن من التفاسیر کتاب الکشاف للزمخشری من اهل خوارزم العراق، الا ان مؤلفه من اهل الاعتزال فی العقائد فیأتی بالحجاج علی مذاهبهم الفاسدة حیث تعرض له فی آی القرآن من طرق البلاغة، فصار بذلك المحققین من اهل السنة انحراف عنه، وتحذیر للجمهور من مکامنه مع اقرارهم برسوخ قدمه فیما یتعلق باللسان والبلاغة، واذا کان الناظر فیه واقفاً مع ذلك علی المذاهب السنیة محسناً للحجاج عنها فلا جرم انه مامون من غوائله فلتغتنم مطالعته لغرابة فنونه فی اللسان، ولقد وصل الینا فی هذه العصور تألیف لبعض العراقیین، وهو شرف الدین الطیبی من اهل توریز من عراق العجم شرح فیه کتاب الزمخشری هذا وتتبع الفاظه، وتعرض لمذاهبه فی الاعتزال بادلة تزیفها، وتبیین ان البلاغة انما تقع فی الآیة علی ما یراه اهل السنة، لا علی ما یراه المعتزلة فاحسن فی ذلك

شکہ معید النعم ومبید النقم لیڈن ۱۹۰۸ء ص ۱۱۳

۳۰

ملشاه ومع امتاعه فی سائر فنون البلاغة، وفوق کل ذی علم علیم۔[28] ایک دوسری جگہ کشاف کی بلاغی فضیلت کا اقرار کرتے ہوئے اس کے معتزلی پہلو پر ان الفاظ میں تنقید کرتے ہیں" واحوج مایکون الی هذا الفن (ای فن البیان) المفسرون واکثر تفاسیر المتقدمین غفل عنه حتی ظهر جار الله الزمخشری ووضع کتابه فی التفسیر وتتبع ای القرآن باحکام هذا الفن بما یبدی البعض من اعجازه فانفرد بهذا الفضل علی جمیع التفاسیر لولا انه یؤید عقائد اهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة ولاجل هذا یتحاماه کثیر من اهل السنة مع وفور بضاعته من البلاغة فمن احکم عقائد السنة وشارك فی هذا الفن بعض المشارکة حتی یقتدر علی الرد علیه من جنس کلامه او یعلم انه بدعة فیعرض عنها ولا تضر فی معتقده فانه یتعین علیه النظر فی هذا الکتاب للظفر بشیء من الاعجاز مع السلامة من البدع والاهواء"۔[29] ابن خلدون نے فن بلاغت کے نقطہ نظر سے کشاف کو صرف اولیت و افضلیت ہی کی سند عطا نہیں کی بلکہ یہاں تک کہہ دیا کہ" وبالجملة فالمشارقة علی هذا الفن اقوم من المغاربة وسببه واللہ اعلم انه کمالی فی علوم اللسانیة والصنائع الکمالیة توجد فی العمران والمشرق اوفر عمرانا من المغرب کما ذکرنا او نقول لعنایة العجم ــ وهم معظم اهل المشرق ــ بتفسیر الزمخشری وهو کله مبنی علی هذا الفن وهو اصله"[30] اور فن بلاغت میں مشرقیوں کی اہل بلاد مغرب کے مقابلے میں سربرآوردگی کی وجہ جہاں عمرانیات کے نقطہ نظر سے بیان کی وہاں اس کا دوسرا اہم ترین عامل تفسیر کشاف سے ان کے شغف کو بھی قرار دیا۔

۱۷۔ شیخ حیدر (م ۸۳۰ھ) نے جو تفتازانی کے شاگرد ہیں اور کشاف پر حاشیے کے مصنف بھی، کشاف پر تفصیلی تنقید کی ہے۔ لکھتے ہیں" وبعد فان کتاب الکشاف کتاب علی القدر رفیع الشأن، لم یر مثله فی تصانیف الاولین، ولم یرد شبیهه فی تآلیف الآخرین۔ اتفقت علی متانة تراکیبه الرشیقة کلمة المهرة المتقنین، واجتمعت علی رصانة اسالیبه الانیقة السنة الکملة المفلقین ما قصر فی تنقیح قوانین التفسیر وتهذیب براهینه وتمهید قواعده، وتشیید معاقده، وکل کتاب بعده فی التفسیر، ولو فرض انه لایخلو عن النقیر والقطمیر،

---

[28] مقدمہ ابن خلدون ص ۵۴۴

[29] مقدمہ ابن خلدون ص ۵۵۲

[30] ایضاً ص ۵۵۲

اذا قيس به لاتكون له تلك الطلاوة ولا تجد فيه شيئا من تلك الحلاوة على ان مؤلفه يقتفى اثره ويسأل خبره، وقلما غير تركيبا من تراكيبه الا وقع فى الخطأ والخلل، وسقط فى مزالق الخبط والزلل، ومع ذلك كله اذا فتشت عن حقيقة الخبر فلا عين ولا اثر، ولذلك قد تداولته ايدى النظار، واشتهر فى الاقطار، كالشمس فى وسط النهار، الا انه لاخطائه سلوك طريق الادب، واعفاله للاجمال فى الطلب، ادركته حرفة الادب، ولفرط تصلبه فى باطل الاعتزال، واخلاله بالاجلال ارباب الكمال، اصابته عين الكمال، فالتزم فى كتابه امورا اذهبت رونقه وماءه، وابطلت منظره ورواءه، فتكدرت مشارعه الصافية، وتضيقت موارده الضافية، وتنزلت رتبته العالية:-

منها انه كلما شرع فى تفسير اية من الاى القرانية مضمونها لايساعد هواه ومدلولها لايطاوع مشتهاه، صرفها عن ظاهرها بتكلفات باردة، وتعسفات جامدة، وصرف الاية بلا نكتة من غير ضرورة عن الظاهر تحريف لكلام الله سبحانه وتعالى وليته يكتفى بقدر الضرورة بل يبالغ فى الاطناب والتكثير لئلا يوهم بالعجز والتقصير فتراه مشحونا بالاعتزالات الظاهرة التى تتبادر الى الافهام والخفية التى لايتسارع اليها الاوهام، بل لايهتدى الى حبائله الا واردبعد وارد من الاذكياء الحذاق، ولايتنبه لمكائده الا واحد من فضلاء الآفاق وهذه آفة عظيمة ومصيبة جسيمة.

ومنها انه يطعن فى اولياء الله المرتضين من عباده ويغفل عن هذا الصنيع لفرط عناده، ونعم ما قال الرازى فى تفسير قوله تعالى "يحبهم ويحبونه" خاض صاحب الكشاف فى هذا المقام فى الطعن فى اولياء الله تعالى وكتب ههنا مالايليق بالعاقل ان يكتب مثله فى كتب الفحش فهب انه اجترأ على الطعن فى اولياء الله تعالى فكيف اجترأ على كتبه ذلك الكلام الفاحش فى تفسير كلام الله المجيد-

ومنها انه كشف باظهار افضائل ذا الكمالات، ثاثد ازمامه وساوس الاوهام والخيالات، فان بعرف طبقات الآفاق انه مع تبحره فى جميع العلوم على الاطلاق موصوف بلطائف المحاورة ونفائس المحاورة ثم ورد فيها ابياتا كثيرة وامثالا غزيرة بنيت على الهزل والفكاهة اساسها، واوقدت على المزاح البارد نبراسها، وهذا الامر من الشرع والعقل بعيد، سيما عن اهل الفضل والتوحيد.

ومنها انه يذكرا هل السنة والجماعة وهم الفرقة الناجية بعبارات فاحشة، فتارة يعبر عنهم بالمجبرة، وتارة ينسبهم على سبيل التعريض الى الكفر والالحاد وهذه وظيفة السفهاء الشطار لا طريقة العلماء الابرار[۳۱]"

۱۸۔ ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ھ) نے زمخشری کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کے بارے میں امام ابو محمد بن ابی جمرۃ کی رائے نقل کی ہے۔ لکھتے ہیں "قال الامام ابو محمد بن ابی جمرۃ فی شرح البخاری له لما ذکر تو ما من العلماء یغلطون فی امور کثیرۃ قال: ومنهم من یری مطالعة کتاب الزمخشری ویؤثر علی غیرہ من الیاء کابن عطیة ویسمی کتابه الکشاف تعظیما له، قال والناظر فی الکشاف ان کان عارفا بدسائسه فلا یحل له ان ینظر فیه لانه لا یأمن الغفلة تسبق الیه تلك الدسائس وهو لا یشعر او یحمل الجهال بنظرہ فیه علی تعظیمه، وایضا فهو مقدم مرجوحا علی راجح المقالة ان المانف من ان یصیر سوسیا للمعتزلی، وقد قال صلی الله علیه وسلم لاتقولوا المنافق سید انا ان ذلك یسخط الله، وان کان غیر عارف بدسائسه فلا یحل له النظر فیه لان تلك الدسائس تسبق الیه وهو لا یشعر فیصیر معتزلیا مراجعا والله الموفق[۳۲]۔ لیکن ابن حجر کی ذاتی رائے اس بارے میں یہ ہے کہ "واما التفسیر فقد اولع الناس به وبحثوا علیه وبینوا دسائسه وافردوها بالتصنیف ومن رسخت قدمه فی السنة وتراطرفا من اختلاف المقالات انتفع بتفسیرہ ولم یضرہ ما یخشی من دسائسه[۳۳]"

۱۹۔ علم الدین (م ۸۶۸ھ) ان کا یہ کہنا ہے کہ زمخشری کا یہ کہنا کہ معانی بیان میں مہارت کے بغیر وجہ اعجاز کا ادراک ایک امر محال ہے ایک دعویٰ ہے کہ ان کی تفسیر بلاغت کے انہیں اصولوں کی بنیاد پر اعجاز قرآنی کی تشریح کرتی ہے۔ علم الدین صالح بن السراج عمر البلقینی الشافعی (م ۸۶۸ھ) نے اس طرز تفسیر پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے "قصد الزمخشری بما ابان الاشارۃ الی براعته فی علم المعانی والبیان وکیف یترجح فنان جمعهما ورا ق بیبیرۃ قد وضعا بعد الصحابة والتابعین وما علی الناس من اصطلاح یاتی به عبد القاهر وتقفاہ السکاکی ولا یقوم بهما فی کثیر من المقامات بل

---

[۳۱] کشف الظنون ۲: ۱۴۸۳ - ۱۴۸۴
[۳۲] لسان المیزان ۶: ۴
[۳۳] لسان المیزان ۶: ۴

وعلم التفسير انما يتلقى من الاخبار"[۳۴] بلقینی ہی کی رائے کشاف کے معتزلی رجحانات کے بارے میں سیوطی نے نقل کی ہے "استخرجت من الکشاف اعتزالا بالمناقیش"۔

۲۰۔ معین الدین الایجی الصفوی (م ۹۰۵ھ) نے ان الفاظ میں کشاف پر تبصرہ کیا ہے "اعلم ان ما یحتویه اکثر التفاسیر فی هذا التفسیر مع معان نفیسة صحیحة لم توجد فی کثیر منها کثیرا تجد الزمخشری ومن بعده وحدوه اعرضوا عن المعانی المنقول عن الرسول والصحابة لعدم فهم مناسبة لفظية او معنوية وان نقلوها بأخر الامر بصيغة التمريض لكن المسلك فی تفسيرنا هذا الاعتماد على المعانی الثابتة عمن انزل عليه الكتاب وما نقلنا فيه شيئا الا بعد اطلاع وتتبع"[۳۵]۔

۲۱۔ جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ھ) نے زمخشری کی مہارت فن کی داد ان الفاظ میں دی ہے "ثم جاءت فرقة اصحاب النظر فی علوم البلاغة التی یدرك بها وجه الاعجاز وصاحب الکشاف هو سلطان هذه الطریقة فلذا طار کتابه فی اقصی المشرق والمغرب ... وقد نبه فی خطبته مشیرا الی ما یجب فی هذا الباب من الاوصاف ولقد صدق وبر ورسخ نظامه فی القلوب وتقرر"[۳۶]۔ سیوطی نے صالح البلقینی کی مذکورہ رائے پر بھی تنقید کی اور زمخشری کی حمایت میں لکھا "لم یتوارد البلقینی والزمخشری علی محل واحد ولیس الزمخشری لانحصار تلقی التفسیر عن الاحادیث والاثار بجاحد وانما مقصوده ان القدر الزائد علی التفسیر من استخراج محاسن النظم ولطائف المعانی التی تشتمل فیها الفکر ببیان ما فی القرآن من الاسالیب لا یتهیأ الا لمن برع فی هذین العلمین لان لکل نوع اصولا وقواعد لا یدرك فن بقواعد فن آخر والفقیه والمتکلم بمعزل عن اسرار البلاغة وکذا النحوی واللغوی وقد کان الصحابة یعرفون هذا المعنی بالسلیقة فکانوا یعرفون بالطبع وجوه بلاغته کما کانوا یعرفون وجوه اعرابه ولم یحتاجوا الی بیان النوعین فی ذلك

---

[۳۴] کشف الظنون ۲: ۱۴۷۵ [۳۵] الاتقان ۲: ۱۹۱ [۳۶] معجم المطبوعات ۱: ۵۰۰
[۳۷] کشف الظنون ۲: ۱۴۷۵ [۳۸] کشف الظنون ۲: ۱۴۷۵

لانه لم يكن يجهلها احد من اصحابه فلما ذهب ارباب السليقة وضع لكل من الاعراب والبلاغة قواعد يدرك بها ما ادركه الاولون بالطبع فكان حكم المعانى والبيان كحكم النحو[۳۸]

۲۲۔ المولی الفاضل علی بن الحنائی (م ۹۷۹ھ)[۳۹] نے تفتازانی کی شرح کشاف کے بارے میں دو شعر لکھے ہیں جن سے ان کی رائے کشاف کے بارے میں بھی معلوم ہوتی ہے۔

لقد قلت لما ان تمسکت نسخة ٭ لفاضل تفتازان من شرح کشاف[۴۰]

علیك سلام الله یا سعد اننا ٭ نداوی علیل الجهل من شرحك الشافی

۲۳۔ ملا علی القاری (م ۱۰۱۴ھ)[۴۱] کی رائے کشاف کے بارے میں یہ ہے "له (ای لصاحب الکشاف) دسائس خفیت علی اکثر الناس فلهذا احرّم بعض فقهائنا مطالعة تفسیره لما فیه من سوء تعبیره وتغییره[۴۲]

۲۴۔ گولڈ سیہر (م ۱۳۴۰ھ) نے کشاف پر تبصرہ کیا ہے "وقد وضع لنا مثل ذلك التفسير المتكامل الحلقات بعد ذلك (ای بعد التفسیر علم الهدی الشریف المرتضی المعتزلی، ابی القاسم علی بن طاهر م ۴۳۴ ولم یکن متسلسل الحلقات مطردا فی جميع القرآن) بقرن من الزمان فی کتاب فی مجلدة واحدة، استطاع فوق اغنائه عن الکتب السابقة علیه المولعة بالاکثار والبسط، وان ینال الاعتراف من الصدیق والعدو بانه احد الکتب الاساسية الاصیلة فی التفسیر، وان یحصل بهذا التقدیر علی شهرة کبیرة، وذلك فی کتاب محمود بن عمر الزمخشری... وکما قام تفسیر الطبری فی نظرنا علی انه ذروة التفسیر المنقول کذلك سنتناول غالبا فی تقریرنا التالی کتاب الزمخشری "الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل" علی انه نموذج للتفسیر الاعتزالی[۴۳]

---

۳۸ کشف الظنون ۲: ۱۴۷۵

۳۹ یہ غالباً علی بن محمد حنا دی زادہ، علاء الدین القاضی ہیں جن کا تذکرہ الاعلام ۵: ۱۶۵ میں ملتا ہے، اس کتاب میں سال وفات ۹۷۹ھ دیا ہوا ہے۔

۴۰ کشف الظنون ۲: ۱۴۸۴

۴۱ علی بن محمد سلطان، ملا علی القاری الہروی، نور الدین الاعلام ۵: ۱۶۶

۴۲ الفوائد البہیة ص ۸۷

۴۳ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۴۰-۱۴۱

۲۵۔ مصطفیٰ الصاوی الجوینی | لکھتے ہیں "وبعد فان النافدین من اهل المغرب ـــ الا البلقینی ـــ مجمعون علی ان تفسیر الکشاف مزیة

علی سائر التفاسیر تلک هی بحثه الجمالی فی اعجاز القرآن وان اخذوا علیه انه یؤید عقائد اهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة۔ ویأخذون علیه کذلک انه ینحرف بمعنی الآی ویروی ضعاف الاحادیث نصرة لمذهبه وتعصبا۔ ویحملون علیه لإساءته الادب فی حق الرسول محمد صلی اللہ علیه وسلم وحق اهل السنة، کما یطعنون فی استشهاده بهزل ابیات الشعر فی تفسیر غریب القرآن وتصحیح القراءات فیه وانه یتخذ من القراءات أساساً للتفسیر۔

اما اهل المشرق او الاعاجم فقد اتخذوا ـــ کما یقول تاج الدین السبکی ـــ کتاب الکشاف موضوعاً لدراستهم لأن الاعتزال کما عرضنا لذلک قبل کان قد لجأ هناک بفلوله الباقیة وکانت کتب المعتزلة الهائلة فی التفسیر کلها قد ضاعت حتی ان علماء المعتزلة فی القرن السادس الحوا علی الزمخشری ان یؤلف لهم مؤلفا فی التفسیر فاجابهم الی ما ارادوا وکان الکشاف۔ ثم لأن الزمخشری کان اخر مفسری المعتزلة الأعلام الذین جاد بهم الزمن والذین سمعنا عنهم فی اقلیم المشرق فلم یسد غیره بعده مسدّه۔ وایضا لأن الکشاف یمثل قمة نضج الزمخشری العلمی وکلما نضج الاثر العلمی کان مشغلة الناس ودیدنهم وهکذا کان الکشاف بین اهل المشرق والمغرب ایضاً۔ ثم لان الزمخشری موطنه المشرق فطبیعی ان تنفق تألیفه العلمیة بین اهل موطنه وهکذا نری ان العصبیة المذهبیة للاعتزال ثم العصبیة الاقلیمیة کانتا الدافع الی ذیوع اسم الکتاب بین المشارقة هذا الی ما لصاحب الکشاف من منزلة علمیة سجلتها له تألیفه وقرظها العلماء ممن اجتمعوا به او ترجموا له والی نضج تفسیره العلمی"

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں "ان الزمخشری کان ابن بیئته البیئة الدینیة المعتزلیة وهو کاحد المعتزلة اعتنق کما اعتنقوا مبادئ فلسفیة تعصبوا لها وسبقوا الرسول صلی اللہ علیه وسلم وصحابته فان الاعتزال عندهم هو الاسلام

ﷺ المنہج ص ۲۶۷ - ۲۶۸

"خالصا وقد جعل الزمخشري من تفسيره الكشاف بعد ان ضاعت ثروة المعتزلة في التفسير في وقت افل فيه نجم المعتزلة الا في المشرق — جعل من تفسيره ميدانا للدعوة الى مذهبه والمظاهرة له ثم هو بعد مرآة لعلم صاحبه"[۵۲۳]

اعجاز قرآنی کی وجوہ کے سلسلے میں زمخشری کا جو کام ہے اسکے بارے میں لکھتے ہیں

"تشعب رأى القائلين بالاعجاز في النظم فقال بعض: هو معجز بفصاحة الفاظه المنظومة وقال بعض آخر: هل هو معجز بأحكام معاني النحو الحادثة من تأليف الكلم ونظمه وقد تابع الزمخشري هذا الرأي الاخير وعالجه على نطاق اسع في تفسيره يشمل سور القران جميعها فوقفنا على مزاية نظم القرآن من ناحية الجمال الحادث عن احكام معاني النحو وتنبه الى ايحاءات اللفظ وما تلقيه من ظلال معنوية ونفسية استجلى جمالها وعرض للألفة النفسية والمعنوية بين الالفاظ المنظومة وحلل جماليا المعاني النفسية الكامنة وراء النظم في اي نظرائها كوحدة معنوية واستغل ثقافته في تحليله الجمالي هذا الأدبي"[۵۲۴]

مزید لکھتے ہیں "والزمخشري في معالجته الجمالية لصور البيان القرآني اخضع هذه المعالجة لرأى المعتزلة اللغوي في ان معظم اللغة مجاز — على خلاف السنية — ثم عرض لصور من البيان القرآني تتبع مزاياها الجمالية — الا اننا رأينا في اسلوب المجاز القرآني يفسره ويبسط معناه ولا يبحث فيه من الناحية الجمالية اذ الناحية العقدية مستاثرة باهتمامه تدفعه الى ان يشكل معنى النص وفق الرأى الاعتزالي. ثم تأثر الزمخشري عبد القاهر رأيه في ان اللفظ خادم للمعنى وانه تثر والمعنى اللب وهذا لم يعرض الا لصورتين اثنتين من صور البديع لم يوقفه عندهما الا جمالها المعنوي اولا. ورأى الزمخشري ان في القرآن بليغا وابلغ وهذا نوع من الاحساس الفني كنا نود لو صوره واشبع القول فيه ولكنه الم ولم يفصل"[۵۲۵]

"وبعد فالزمخشري ان وهو يفسر وان وهو يبحث الاعجاز القرآني فقد كانت شخصيته الاعتزالية واضحة بينة تطالعنا في التفسير كما تطالعنا في البحث الجمالي لآى القرآن. وهذه الناحية ان عدت من سيئات الزمخشري

---

[۵۲۳] المنهج ص ۲۸۶ [۵۲۴، ۵۲۵] المنهج ص ۲۹۵

عند قوم فهي من الوجهة العلمية الخالصة من حسناته اذ أنها تنم عن إصالة ورسوخ قدم في البحث فقد عرف الزمخشري كيف يسخر ادواته الثقافية في خدمة رأيه الاعتزالي سواء في فهمه للقرآن او في تذوقه لجماله"[illegible]

۳۱۔ محمد حسین الذہبی

کشاف کے علمی مرتبے کے بارے میں لکھتے ہیں "واما قيمة هذا التفسير فهو — بصرف النظر عما فيه من الاعتزال — تفسير لم يسبق مؤلفه اليه، لما ابان فيه من وجوه الاعجاز في غير ما آية من القرآن، ولما اظهر فيه من جمال النظم القرآني وبلاغته وليس كالزمخشري من يستطيع ان يكشف لنا عن جمال القرآن وسحر بلاغته، لما برع فيه من المعرفة بكثير من العلوم، لاسيما ما برز فيه من الالمام بلغة العرب، والمعرفة باشعارهم. واما امتاز به من الاحاطة بعلوم البلاغة، والبيان والاعراب والادب، ولقد اضفى هذا النوع العلمي والادبي على تفسير الكشاف ثوبا جميلا، لفت اليه انظار العلماء وعلق به قلوب المفسرين"[illegible]۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں" ومهما يكن من شئ، فالكل مجمع على ان الزمخشري هو سلطان الطريقة اللغوية في تفسير القرآن، وبها امكنه ان يكشف عن وجوه الاعجاز فيه، ومن اجلها طار كتابه في اقصى المشرق والمغرب، واستغرق الآفاق واستمد كل من جاء بعده من المفسرين من بحره الزاخر، وارتشف من معينه الفياض، واعتنى الائمة المحققون بالكتابة عليه"[illegible]

آگے چل کر لکھتے ہیں" هذا وان خطوة الكشاف بهذا القدر الاعجاب حتى من خصومه، وظفره بهذه الشهرة الواسعة التي اغرت العلماء بالكتابة عليه يمثل هذه الكثرة الوافرة الزاخرة من المؤلفات، لدليل قاطع على انه في اعلى القمة. وليس عجيبا ان يكون الكشاف كذلك وهو اول كتاب في التفسير كشف لنا عن سر بلاغة القرآن، وأبان لنا عن وجوه اعجازه، وأوضح لنا عن دقة المعنى الذي يفهم من التركيب اللفظي، كل هذا في قالب ادبي رائع، وصوغ انشائي بديع، لا يتفق لغير الزمخشري امام اللغة وسلطان المفسرين۔

[illegible] المنهج ص ۲۹۵۔۲۹۶
[illegible] التفسير والمفسرون ۱: ۴۴۳
[illegible] التفسير والمفسرون ۱: ۴۴۴

"واذا كان الزمخشری قد تأثر فی تفسیره بعقیدته الاعتزالیة فمال بالالفاظ القرآنیة الی المعانی التی تشهد لمذهبه وتأولها بحیث لا تتنافی معه علی الاقل، فانه فی محاولاته هذه قد برهن بحق علی براعته وقوة ذهنه، وصدق ما قد ارما کان من اثر لتأثیره من التفسیر ومذهبه العقیدة.

"فالکشاف — والحق یقال — قد بلغ فی نجاحه مبلغا عظیما، لیس فقط لانه لا یمکن الاستغناء عنه فی بیان الاقوال الکثیرة لقدماء المعتزلة، بل لانه استطاع ایضا ان یکون معترفا به من اهل السنة والجماعة علی السواء ککتاب اساسی للتفسیر، وان یأخذ تاثیرا شعبیا یغری الکل ویتسع للجمیع۔

نیز۔ "وکما اعتبرنا تفسیر الطبری ممثلا للقمة العالیة فی التفسیر المأثور، فهنا کذلک سنعتبر الکشاف للزمخشری القمة العالیة للتفسیر الاعتزالی، لانه الکتاب الوحید من تفاسیر المعتزلة الذی وصل الینا متناولا للقرآن کله وشاملا للافکار الاعتزالیة التی تتصل بالقرآن الکریم باعتباره اصل العقیدة ومعتمد ما یتشعب عنها من آراء وافکار[لکه]"

کشاف نے اعجاز قرآن کے سلسلے میں دنیا کو کیا دیا اسکی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں "عندما یلقی الانسان نظرة فاحصة علی العمل التفسیری الذی قام به العلامة الزمخشری فی کشافه، یظهر له من اول وهلة، ان المبدأ الغالب علیه فی جهوده التفسیریة کان فی تبیین ما فی القرآن من الثروة البلاغیة التی کان لها کبیر الاثر فی عجز العرب عن معارضته والاتیان باقصر سورة من مثله. والذی یقرأ ما اورده الزمخشری عند تفسیره لکثیر من الآیات من ضروب الاستعارات والمجازات، والاشکال البلاغیة الاخری، یری ان الزمخشری کان یحرص کل الحرص علی ان یبرز فی حلة بدیعة وجمال اسلوبه وکمال نظمه، وانا لنکاد نقطع — انا استعرضنا کتب التفسیر وتأملنا مبلغ عنایتها باستخراج ما یحتویه القرآن من ثروة بلاغیة فی المعانی والبیان — بانه

لکه التفسیر والمفسرون ۱: ۴۳۲ – ۴۳۳

لا يرجد تفسير اوسع مجالا في جهوده في هذا الصدد من تفسير الزمخشري ... اما اثره بين المفسرين فان كل من جاء بعده منهم ـــ حتى من اهل السنة ـــ استفادوا من تفسيره فوائد كثيرة كانوا لا يلتفتون اليها لولاه فادرجوا في تفسيرهم ما ساقه الزمخشري في كشافه من ضروب الاستعارات والمجازات والاشكال البلاغية الاخرى ... وليس عجيبا ان يعتمد خصوم الزمخشري كثيرهم على كتاب الكشاف، وينظروا اليه كمرجع مهم من مراجع التفسير في هذه الناحية، بعد ما قدروا هذه الناحية البلاغية في تفسير القرآن وبعد ما علموا ان الزمخشري هو سلطان هذه الطريقة غير مدافع"[۵۹]

۲۷۔ شوقی ضیف کی رائے یہ ہے "ونال رالزمخشري) شهرة مدوية في العالم الاسلامي منذ عصره بسبب الكشاف اذ استطاع ان يقدم فيه صورة رائعة لتفسير القرآن، تعينه في ذلك بصيرة نافذة تتغلغل في مسالك التنزيل وتكشف عن خفاياه ودقائقه، كما تعينه ذوق ادبي مرهف يتقيس الجمال البلاغي تياسا دقيقا وما يطوى فيه من كمال وجلال. وهو من هذه الناحية ليس له قرين سابق ولا لاحق في تاريخ التفسير، بل لقد بذّ الاوائل والاواخر حتى لدى اهل السنة يشيدون به وبتفسيره على الرغم من اعتزاله ومخالفتهم له في عقيدته الاعتزالية"[۶۰]

اس کے بعد عبدالقاہر الجرجانی کے کام کا ان الفاظ میں جائزہ لیتے ہیں "فسر عبدالقاهر الجرجاني الاشعري نظرية النظم في كتابه دلائل الاعجاز" اذ ردّ جمال الاسلوب القرآني الى المعاني الاضافية ... ثم مضى في اسرار البلاغة يصور دقائق الفروق في الصور البيانية وذكر هنا وهناك بعض آي الذكر الحكيم، موضحا ما يجري فيها من جمال بلاغي ولكنه لم يتسع بذلك" اور بتاتے ہیں کہ اس کام کی تکمیل کے لیے زمانہ کسی دوسری ہی ہستی کا منتظر تھا اور سہرا بالآخر زمخشری کے سر بندھا "وكان ضروريا ان يخلفه من يقوم بهذا العمل الجليل ومازالت الاجيال بعده تنتظر من ينهض به حتى قيّض له احد ائمة

---

[۵۹] التفسير والمفسرون ۱: ۴۳۳-۴۴۴

[۶۰] البلاغة تطور وتاريخ ص ۲۱۹ فما بعدها۔

المعتزلة وهو الزمخشری الذی برع فی الشعر والنثر وتی من الفطنة ودقة الحسن ورهافة الشعور ما اعدّه خیر اعداد لتلك المهمة وكانما تجمعت فی صدره جمیع أمانی المعتزلة والاشعریة فی تصویر بلاغة القرآن المعجزة"[۲]

---

[۲] شوقی ضیف، البلاغة تطور وتاریخ ص ۲۲۰

کشاف

پر

کیا کام کیا گیا

کشاف پر کیا کام کیا گیا

کشاف کی تالیف نے علمی و ادبی دنیا میں جو حرکت پیدا کی اور جیسا اثر ڈالا اس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ چھٹی صدی ہجری سے لے کر موجودہ صدی تک عربی زبان و ادب اور علوم اسلامیہ سے شغف رکھنے والے اہل علم، اعتزال کے حامی ہوں خواہ مخالف، کشاف سے دلچسپی لیتے رہے ہیں اور اسکو اپنے مطالعے اور تصنیف و تالیف کا موضوع بناتے رہے ہیں چنانچہ کشاف پر شروح و حواشی تحریر کیے گیے۔ اسکے شواہد کی شرحیں لکھی گئیں۔ اس کی نحوی اور لغوی تشریحات پر تحقیق کی گئی۔ اس کے خلاصے تیار کیے گیے، روایات کو پرکھا گیا اور ان کی تخریج کی گئی۔ اس پر تنقیدیں لکھی گئیں۔ نیز کشاف کو فن بلاغت اور قرآنی اعجاز کی تشریح اور نحو و لغت کی تحقیق کا ایک اعلیٰ نمونہ قرار دیکر اسے آئندہ تفسیری تالیفات کا ایک اہم **ماخذ** بنا لیا گیا۔ یہ سب باتیں کشاف کی مقبولیت، اہمیت اور اثر اندازی کی روشن دلیل ہیں۔ ذیل میں ایک مختصر سا جائزہ زمانی ترتیب سے اس کام کا لیا گیا ہے جو چھٹی صدی ہجری سے آج تک اس پر کیا گیا۔

چھٹی صدی ہجری

۱۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہو سکا ہے سب سے پہلے شخص جنھوں نے کشاف کو اپنی تفسیری تالیف کا موضوع بنایا ایک شیعی مفسر ابو علی فضل بن الحسن الطبرسی، امین الدین[1] ہیں جو چھٹی صدی ہجری کے سربرآوردہ شیعی علماء میں سے ہیں۔ ان کے سال وفات میں اختلاف ہے کہ ۵۴۸ھ ہے یا ۵۵۲ھ۔ شیعی علماء ۵۴۸ھ ہی کو راجح قرار دیتے ہیں[2]۔ اس طرح طبرسی زمخشری کے معاصر قرار پاتے ہیں۔ طبرسی کی ایک مشہور تفسیر "مجمع البیان" ہے جو تہران سے ۱۲۷۲ھ میں چھپ چکی ہے۔ طبرسی کو تشیع میں غلو نہیں وہ انصاف پسند طبیعت رکھتے ہیں، چنانچہ تفسیر مجمع البیان کو دیکھکر اس بات کا اندازہ بہت مشکل ہے کہ یہ کتاب کسی شیعی مصنف کی ہو گی۔ مجمع البیان کی

---

[1] ان کے حالات کے لیے دیکھیے: روضات الجنات ص ۵۱۲؛ الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ ۲: ۲۴۰۔ مجمع البیان ۱: ج۔د

[2] مجمع البیان ۱: د

سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ طبرسی صرف ائمۂ اہل بیت ہی سے روایت نقل نہیں کرتے جیسا کہ شیعی مفسرین کا طریقہ ہے بلکہ وہ ان صحابہؓ، تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کی روایات کو بڑی فراخدلی سے اپنی تفسیر میں جگہ دیتے ہیں جو اہل سنت کے یہاں مشہور و مقبول ہیں۔ اس تفسیر کو مکمل کرنے کے بعد ہی طبرسی کو کشاف کے بارے میں معلوم ہوا چنانچہ کشاف کا مطالعہ کیا، زمخشری کی قرآنی بلاغت کی تشریح سے بہت متاثر ہوئے اور کشاف کے مضامین کو عام کرنے کے لیے اس کا ایک اختصار 'الکاف الشاف من کتاب الکشاف' کے نام سے تیار کیا۔[3] یہ کشاف کا سب سے پہلا اختصار ہے اور اس سے متعلق لکھنے والی غالباً پہلی تصنیف ہے۔
فن تفسیر میں طبرسی کی اور ایک تصنیف بتائی جاتی ہے جس کا نام 'جوامع الجامع' یا 'جوامع الجوامع' ہے۔[4] الأعلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ 'جوامع'، 'مجمع البیان' اور 'الکاف الشاف' کے علاوہ ایک تیسری کتاب ہے۔[5] مجمع البیان کے مقدمہ نگار السید محسن الأمین بھی جنھوں نے طبرسی کے حالات زندگی اور تصانیف سے بحث کی ہے اس بارے میں مذبذب نظر آتے ہیں کہ یہ دونوں یعنی 'الکاف الشاف' اور 'جوامع' دو مختلف کتابیں ہیں یا ایک ہی کتاب کے دو مختلف نام ہیں۔[6] الأعلام کے مؤلف نے بتایا ہے کہ 'جوامع الجامع' طبع ہو چکی ہے لیکن کشاف کا اختصار طبع نہیں ہوا۔[7] ہو سکتا ہے کہ جیسا کہ السید محسن الأمین نے اشارہ کیا ہے واقعہ یہ ہو کہ الکاف الشاف کے بعد طبرسی نے ایک تیسری کتاب لکھی ہو جس میں مجمع البیان اور کشاف کی مجموعی معلومات سپرد قلم ہوں۔ اس کتاب کے نام 'جوامع الجامع' سے خود اس قیاس کو سہارا ملتا ہے۔ اس کے علاوہ السید محسن الأمین نے ایک حوالہ بھی دیا ہے جس سے اس قیاس کی تائید مزید ہوتی ہے۔[8]
حاجی خلیفہ کو مجمع البیان اور اس کے مصنف کے بارے میں کئی اشتباہات ہوئے ہیں۔ کشف الظنون کے یورپی ایڈیشن سے معلوم ہوتا ہے کہ 'مجمع البیان' ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی (م ۴۶۰ھ) کی تفسیر ہے اور یہ کہ طوسی کا سال وفات ۵۶۱ھ ہے۔[9] پھر کشف ہی کے ایک دوسرے مقام سے معلوم ہوتا ہے کہ طوسی نے کشاف کا اختصار کیا اور 'جوامع الجامع' نام رکھا۔[10]

---

[3] کشف الظنون ۱: ۴۵۲؛ مجمع البیان ۱: د
[4] کشف الظنون ۱: ۴۵۲؛ مجمع البیان ۱: د
[5] الأعلام ۵: ۳۵۲
[6] مجمع البیان ۱: د
[7] الأعلام ۵: ۳۵۲
[8] مجمع البیان ۱: ہ
[9] الکشف ۲: ۱۶۰۲
[10] الکشف ۱: ۴۵۲

حاجی خلیفہ ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ 'جوامع الجامع فی التفسیر' الشیخ ابو علی الطوشی صاحب مجمع البیان کی ہی تفسیر کی ایک کتاب ہے[11]۔ ظاہر ہے کہ حاجی خلیفہ کو مصنف مجمع البیان' ابو علی فضل بن الحسین الطبرسی پر 'التبیان الجامع لعلوم القرآن' کے مصنف ابو جعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی (م ۴۶۰ھ) کا دھوکہ ہوا۔ دوسری بات یہ کہ وہ جوامع الجامع کو کبھی ابو جعفر طوسی کی تصنیف بتاتے ہیں اور کبھی ابو علی الطبرسی کی۔ اتنا ہی نہیں بلکہ طبرسی کے نام میں تصحیف کر کے اسے طرطوشی بنا دیتے ہیں۔ یہ آخری غلطی کشف الظنون کے ترکی ایڈیشن میں جو شرف الدین یالتقایا اور رفعت بیلگہ انگلیسی کی تحقیق و تصحیح سے ۱۹۴۲ء میں چھپا اب بھی موجود ہے۔ جوامع الجامع کے نام کے بارے میں بھی حاجی خلیفہ مضطرب نظر آتے ہیں۔ کبھی وہ 'جوامع الجامع' لکھتے ہیں اور کبھی 'جامع الجوامع'۔ مزید برآں طبرسی اور طوسی میں امتیاز نہ کر سکنے کے باعث تاریخ وفات میں بھی غلطی کرتے ہیں۔ طوسی کے نام سے طبرسی کی تاریخ ۵۶۱ھ بتاتے ہیں۔ طوسی کی تاریخ وفات جیسا کہ مذکور ہوا ۴۶۰ھ ہے۔ طبرسی کی جو تاریخ وفات حاجی خلیفہ نے دی ہے وہ بھی طبرسی کی سال وفات پر منطبق نہیں ہوتی کیوں کہ طبرسی کے انتقال کے بارے میں دو ہی اقوال ہیں ایک یہ کہ انہوں نے ۵۴۸ھ میں وفات پائی دوسرے ۵۵۲ھ میں۔ کوئی تذکرہ نگار طبرسی کی تاریخ وفات ۵۶۱ھ نہیں بتاتا السید محسن الامین کا خیال ہے کہ شیعی مصنفین اور شیعی تصانیف کے بارے میں حاجی خلیفہ کی اس طرح کی غلطیاں بہت عام ہیں[11]۔ طبرسی کی کتاب 'الکاف الشاف' یا 'جوامع الجامع' کا ذکر بروکلمن کے یہاں نہیں ملتا۔

ساتویں صدی ہجری

۲۔ **مجد الدین ابوالسعادات مبارک بن محمد بن الاثیر الجزری**[12]، جن کی مشہور تصنیف فن حدیث میں 'جامع الاصول' ہے، ۶۰۶ھ میں فوت ہوئے۔ انہوں نے ثعلبی (م ۴۲۷ھ) کی تفسیر الکشف اور تفسیر کشاف دونوں کو جمع کر کے ایک ضخیم تفسیر "الانصاف فی الجمع بین کشف الثعلبی والکشاف" تیار کی[14]۔

۳۔ **امام فخر الدین رازی**[15] کا سال وفات بھی ۶۰۶ھ ہے۔ وہ اپنی تفسیر مفاتیح الغیب

---

[11] الکشف ۱: ۶۱۱ [12] مجمع البیان ۱: د

[13] وفیات الاعیان ۱: ۴۴۱؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۶۰۷

[14] الکشف ۱: ۱۸۲؛ ۴۳۵ [15] الاعلام ۷: ۲۰۳

مشہور تفسیر کبیر میں معتزلہ کے مذہب کا تفصیلی رد کرتے ہیں اور اشاعرہ کے مسلک کا اثبات۔ زمخشری نے جو خیالات کشاف میں پیش کیے ہیں ان پر بھی رد کرتے جاتے ہیں۔

۴۔ کشاف پر لکھی ہوئی ساتویں صدی ہجری کی دو مشہور ترین کتابوں میں سے ایک احمد بن محمد بن منصور بن ابی القاسم ابن مختار بن ابی بکر الجذامی الجروی الاسکندری المالکی، ناصر الدین ابو العباس المعروف بابن المنیر (م ۶۸۳ھ)[۱۶] کی تصنیف کردہ الانتصاف من الکشاف[۱۷] ہے جو کشاف پر مفصل ترین تنقید ہے۔ ابن المنیر نے بڑی دیدہ ریزی سے پوری کشاف کا مطالعہ کیا اور کوئی ایسا پہلو تشنۂ تنقید نہیں چھوڑا جو اہل سنت خصوصاً اشاعرہ کے عقائد سے متصادم ہو۔ عقائد کے علاوہ وہ زمخشری کی اعراب کی غلطیوں پر متنبہ کرتے ہیں، قراءات کے بارے میں زمخشری کے مسلک کی تردید کرتے ہیں اور لغت و نحو کے بارے میں ان کی گرفت کرتے ہیں۔ ابن المنیر کی تنقیدوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے معتزلی اصول و فروع کا بڑا گہرا اور وسیع مطالعہ کیا ہے۔ چنانچہ بعض جگہ معتزلی نقطۂ نظر کی تردید کے علاوہ وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ زمخشری نے اس مقام پر معتزلہ کے اصول و فروع کو سمجھنے اور اسے زیر بحث آیت پر منطبق کرنے میں ٹھوکر کھائی ہے۔ کہیں اس طرف بھی اشارہ کر دیتے ہیں کہ زمخشری کا یہ استنباط معتزلی فروع سے ٹکراتا ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ تنقید کے بعد آیات وغیرہ کا وہ محمل بھی پیش کرتے ہیں جو صحیح اور اہل سنت کے نزدیک قابل قبول ہے۔ ابن المنیر اعتزال کے بڑے ماہر ناقد ہیں۔ ایسے مقامات جہاں سے قاری اعتزال کی کوئی بو سونگھے بغیر گزرتا چلا جاتا ہے وہ ان کی تہ میں اعتزال کے مخفی جرثومے کی نشان دہی کر دیتے ہیں۔ لیکن ان تمام باتوں کے ساتھ ابن المنیر ایک پاکیزہ ادبی ذوق کے بھی مالک ہیں اور اپنے مخالف کے ساتھ انصاف کرنے کی اہمیت بھی رکھتے ہیں چنانچہ کشاف کی خوبیوں کا دل کھول کر اعتراف کرتے ہیں۔ جگہ جگہ زمخشری کے ذوق اور اس کی نظر کی تعریف کرتے ہیں اور کشاف کی عبارتیں کی عبارتیں بغیر کسی تنقید کے محض جذبۂ پسندیدگی کے تحت نقل کرتے چلے جاتے ہیں۔ اس تنقید کو اہل سنت کے یہاں بڑا حسن قبول حاصل ہوا اور اسے اکثر کشاف کے حاشیے پر چھاپا گیا۔

۵۔ دوسری کتاب جس نے کشاف کی شہرت کو بھی دبا دیا وہ کشاف ہی کا ایک خلاصہ ہے جو قاضی ناصر الدین ابو سعید عبداللہ بن عمر البیضاوی الشافعی (م ۶۸۵ھ قبل ۶۹۲ھ)[۱۸]

---

[۱۶] معجم المؤلفین ۲: ۱۶۱
[۱۷] الکشف ۲: ۱۴۷۷؛ بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)، تکملہ ۱: ۵۰۹
[۱۸] الأعلام ۴: ۲۴۸

نے تیار کیا، اور جس نے 'انوار التنزیل' کے نام سے شہرت پائی۔ اس خلاصے کو 'سید المختصرات' کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور حقیقت بھی یہی ہے[19]۔ کشاف نے ایک بالکل انوکھی چیز پیش کی تھی یعنی معانی و بیان کے اصولوں کا اجرا تفسیر میں اور اس طرح بلاغت قرآنی کی تشریح۔ یہ ایسی چیز تھی کہ تفسیر کا کوئی طالب علم کشاف سے بے نیاز نہیں رہ سکتا تھا مگر اہل سنت کے ساتھ مسئلہ یہ تھا کہ کشاف کا اعتزال اس کی خوبیوں پر پانی پھیرے دیتا تھا کیوں کہ اس کے مطالعے سے اہل سنت کے عقائد کی طرف سے بے اطمینانی پیدا ہوتی تھی۔ کشاف سے کس طرح فائدہ اٹھایا جائے کہ بلاغت قرآنی کا علم حاصل ہو جائے مگر عقائد بھی ہاتھ سے نہ جائیں۔ اس مشکل مسئلہ کا ایک حل تو وہ تھا جو ابن المنیر نے پیش کیا کہ کشاف پر ایک مبسوط تنقید لکھ دی۔ بیضاوی نے اس کا دوسرا حل نکالا۔ انہوں نے کشاف کا خلاصہ تیار کیا اس طرح کہ اس کے اعتزال سے دامن بچاتے ہوئے اعراب، معانی اور بیان کے سارے نکات لے لیے، ان پر امام رازی کی تفسیر کبیر سے اشعری علم کلام کا اضافہ کیا۔ یہ گویا کشاف کا اشعری ایڈیشن ہوا۔ پھر اس پر تفسیر راغب سے اشتقاق اور حقائق و اشارات بڑھائے۔ بیضاوی خود بھی ذہین آدمی ہیں اس مجموعۂ مختصرات پر اپنی طرف سے بھی اضافہ کیا[20]۔ اہل سنت کو کشاف سے روکنے والی چیز اس کا اعتزال تھا اب راہ سے نہ صرف یہ رکاوٹ دور ہوئی بلکہ مذکورہ اضافوں کے بعد کتاب کی افادیت میں اضافہ ہو گیا چنانچہ اہل سنت نے اس خلاصے کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔ کشاف کے بجائے اسے نصاب درس میں شامل کیا گیا اس کی شروح و حواشی لکھے گئے۔ غرضکہ بیضاوی کی کتاب کو وہ شہرت اور رواج نصیب ہوا کہ کشاف کا رنگ اس کے سامنے پھیکا پڑنے لگا۔

۶۔ بیضاوی کے ایک ہمعصر قطب الدین محمد بن مسعود بن محمود بن ابی الفتح السیرافی الفالی الشقار[21] ہیں۔ انہوں نے ۶۹۹ھ میں کشاف کا خلاصہ تیار کیا جس کا نام تقریب التفسیر[22] یا التقریب فی التفسیر[23] ہے۔ اس خلاصے میں کشاف کے اعتزال و اطناب کو دور کرتے ہوئے اس کے مغلق مقامات کو حل کیا گیا ہے۔ حاجی خلیفہ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک چھوٹی

---

[19] الکشف ۲: ۱۴۸۱
[20] دیکھیے الکشف ۱: ۱۸۷۔
[21] ان کی شخصیت صحیح طور پر متعین نہیں ہوتی۔ حاجی خلیفہ ان کو اور قطب الدین محمود بن مسعود الشیرازی (الأعلام ۸: ۶۵) کو ایک ہی ہستی قرار دیتے ہیں مگر بروکلمن (تکملہ ۱: ۵۰۹) سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں دو علیحدہ اشخاص ہیں۔ راقم کا خیال ہے کہ یہ وہی صاحب ہیں جن کا ذکر معجم المؤلفین (۱۲: ۲۰) میں ملتا ہے۔
[22] الکشف ۲: ۱۴۸۱
[23] بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)

سی کتاب ہے جس میں کشاف کی صرف اہم چیزیں لے لی گئی ہیں اور اپنی طرف سے بھی کچھ اضافے کیے گئے ہیں۔ اس خلاصے پر حواشی بھی لکھے گئے ہیں جن میں ایک علی بن عمر الارزنجانی کا حاشیہ "توضیح مشکلات التقریب" ہے جو دوران درس کشاف تصنیف کیا گیا اور دوسری جلد کے صرف تہائی حصہ تک مکمل ہو سکا۔[۲۴]

آٹھویں صدی ہجری

۷۔ ابو اسحاق علم الدین عبد الکریم بن علی بن عمر العراقی الانصاری المعروف بابن بنت العراقی (م ۷۰۴ھ)[۲۵] نے "الانصاف فی مسائل الخلاف بین الزمخشری و ابن المنیر"[۲۶] کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں کشاف اور ابن المنیر کی انتصاف کے درمیان محاکمہ کیا۔ علم الدین کی ایک دوسری کتاب "الانتصار للزمخشری من ابن المنیر" کا ذکر بھی کشف الظنون میں ملتا ہے۔[۲۷] جس کا موضوع نام سے ظاہر ہے۔

۸۔ بدر الدین محمد بن ایوب بن عبد القاہر المقری الحلبی الحنفی المعروف بالتاذفی (م ۷۰۵ھ)[۲۸] نے کشاف کا اختصار کیا اور اس پر ابو العباس احمد المہدوی کی کتاب "الفوائد" سے محاکمات کا اضافہ کیا نیز ابو اللیث السمرقندی کی کتاب "التفسیر" اور ثعلبی کی کتاب "الکشف والبیان" کا اختصار بھی شامل کیا اور اس کا نام "مختصر الکاشف من زلال الکاشف من التفاسیر" رکھا۔[۲۹]

۹۔ محمود بن مسعود الشیرازی قطب الدین العلامۃ (م ۷۱۰ھ)[۳۰] نے دو جلدوں میں کشاف کا حاشیہ لکھا جس کا نام "الانتصاف شرح الکشاف" رکھا۔[۳۱]

۱۰۔ ابو علی عمر بن محمد بن خلیل السکونی المغربی (م ۷۰۷ھ)[۳۲] نے "کتاب التمییز لبیان ما فی تفسیر الزمخشری من الاعتزال فی الکتاب العزیز"[۳۳] لکھی۔ اس میں امام فخر الدین رازی وغیرہ پر بعض

---

[۲۴] الکشف ۲: ۱۴۸۱

[۲۵] بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹؛ الکشف ۲: ۱۴۷۷؛ الاعلام ۴: ۱۷۸

[۲۶] الاعلام ۴: ۱۷۸

[۲۷] الکشف ۱: ۱۷۳۱، ۲۳۴؛ ۲: ۱۴۸۰

[۲۸] الاعلام ۶: ۲۷۱

[۲۹] الکشف ۲: ۱۶۲۷

[۳۰] الاعلام ۸: ۶۵، ۶۶

[۳۱] الکشف ۱: ۱۷۴، ۴۴۳۴؛ ۲: ۱۴۷۷؛ بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۳۴۵) تکملہ ۱: ۵۰۸

[۳۲] الاعلام ۵: ۲۲۴؛ ان کا سال وفات الکشف (۲: ۱۴۸۲) اور الاعلام (۵: ۲۲۴) میں ۷۱۷ھ دیا ہوا ہے مگر بروکلمن (۱: ۲۹۱) (۳۴۳)، تکملہ ۱: ۵۰۹) میں ۷۰۷ھ دیا ہے

[۳۳] بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۳) تکملہ ۱: ۵۰۹

ایسے اعتراض کیے گیے ہیں جو بقول سبکی کسی عالم کے لیے باعث عار نہیں[۳۴]۔ سکونی نے کتاب کا ایک خلاصہ "منتخب التمییز فی اعتزال الزمخشری من الکتاب العزیز"[۳۵] اور ایک تکملہ بھی لکھا۔

۱۱۔ عماد الکندی (م ۷۲۰ھ)[۳۶] نے جو نحو کے ماہر اور اسکندریہ کے قاضی تھے ایک ضخیم تفسیر تیئیس جلدوں میں "الکفیل بمعانی التنزیل"[۳۷] کے نام سے لکھی۔ اس تفسیر کا طرز یہ ہے کہ قرآنی آیات درج کرنے کے بعد الکندی زمخشری کی تفسیر پیش کرتے ہیں۔ اس تفسیر پر جو اعتراضات کیے گیے ہیں ان کی تقریر و توجیہ کرتے ہیں۔ پھر دوسری تفاسیر سے اخذ کر کے مزید معلومات بھی دیتے ہیں۔ عماد چوں کہ نحوی ہیں اس لیے ان کی دلچسپی زیادہ تر نحو کے مسائل سے رہتی ہے[۳۸]

۱۲۔ ابو العباس احمد بن محمد بن عثمان الازدی الشہیر بابن البناء (م ۷۲۱ھ)[۳۹] نے کشاف پر حاشیہ لکھا[۴۰]۔

۱۳۔ نظام الدین حسن بن محمد بن حسین القمی النیسابوری المعروف بنظام الاعرج (م ۷۲۸ھ)[۴۱] نے تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان لکھی۔ اس تفسیر کی تیاری میں زمخشری کی کشاف اور رازی کی تفسیر کبیر کے علاوہ دیگر تفاسیر سے بھی مواد جمع کیا گیا ہے[۴۲]۔

۱۴۔ شرف الدین الحسین بن محمد بن الطیبی (م ۷۴۳ھ)[۴۳] نے چھ[۴۴] ضخیم جلدوں میں کشاف کا حاشیہ لکھا اور "فتوح الغیب فی الکشف عن قناع الریب"[۴۵] نام رکھا۔ اسے کشاف

---

[۳۴] دیکھیے الکشف ۲: ۱۴۸۲ [۳۵] الکشف ۲: ۱۴۸۲؛ بروکلمن (کمانی ۵ھ) سے معلوم ہوتا ہے کہ "التمییز" اور "المقتضب" دونوں دو کتابیں ہیں، اور دوسری کتاب پہلی کا خلاصہ ہے لیکن کشف الظنون (۲: ۱۴۸۲) سے یہ بات واضح نہیں ہوتی [۳۶] بروکلمن کمانی ۵ھ

[۳۷] غالباً یہ الحسین بن ابی بکر بن ابی الحسین الکندی الاسکندری المالکی ہیں جن کے حالات لکھتے ہوئے صاحب معجم المؤلفین (۳: ۳۱۶) لکھتے ہیں "مفسر فقیہ، تولی القضاء، له تفسیر فی عشر مجلدات"

[۳۸] الکشف ۲: ۱۵۱۲ [۳۹] الکشف ۲: ۱۵۰۲۔

[۴۰] الأعلام ۱: ۲۱۳ [۴۱] الکشف ۲: ۱۴۸۲

[۴۲] الأعلام ۲: ۲۳۳ [۴۳] الکشف ۲: ۱۱۹۵

[۴۴] الأعلام ۲: ۲۸۰؛ الکشف (۱: ۲۰۷) میں نام "الحسن" دیا گیا ہے

[۴۵] بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۳۴۵)؛ تکملہ ۱: ۵۰۸۔ اس کا ایک نسخہ نو جلدوں میں مکتوبہ ۷۸۲ھ۔ ۷۸۳ھ دار الکتب الوطنیة (طہران) میں موجود ہے: مجلة معهد المخطوطات العربية ۳/۱: ۲۱؛ اس کا ایک اور نسخہ "شرح الکشاف" کے نام سے مکتبہ ابو الیسر عابدین میں بھی موجود ہے (مجلة معهد المخطوطات العربية ۵: ۲۱۳)

کا بہترین حاشیہ سمجھا جاتا ہے[۴۵]۔ اس میں الانتصاف لابن المنیر اور الانصاف لعلم الدین العراقی کی معلومات بھی شامل کر لی گئی ہیں۔ طیبی کی شرح کے بارے میں سیوطی کی یہ رائے ہے کہ طیبی نے قراءات کی مختلف وجوہ کی تشریح، احادیث و روایات کی تصحیح، لغات کی تحقیق، نکات کی تدقیق اور مسائل کی تقریر میں اپنی کوئی کوشش اٹھا نہیں رکھی تاہم اس میں دو خامیاں رہ گئی ہیں، ایک تو یہ کہ کشاف ایسی کتاب ہے جس کی تہ تک پہونچنے کے لیے صرف علوم ظاہری کی تکمیل کافی نہیں بلکہ اس کے لیے چند اور شرائط کی ضرورت ہے جن کا ذکر صاحب کشاف نے کیا ہے اور وہ بغیر سخت ترین جد و جہد کے حاصل نہیں ہوتیں۔ دوسرے یہ کہ طیبی کو نکات بیانیہ پیدا کرنے کا بڑا شوق تھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شرح بہت طویل ہو گئی اور اس میں کتنی ہی ایسی باتیں آگئیں جو اس شرح کا مقصود نہ تھیں[۴۶]۔

۱۴۔ ابو حفص عمر بن عبد الرحمٰن بن عمر الفارسی القزوینی البہبانی الکنانی (م ۷۴۵ھ[۴۸]) نے "الکشف عن مشکلات الکشاف" کے عنوان سے کشاف کا حاشیہ لکھا[۴۹]۔ اس میں گزشتہ تصانیف سے استفادے کے ساتھ اپنے خیالات بھی پیش کیے[۵۰]۔

۱۵۔ ابو حیان محمد بن یوسف النحوی الاندلسی الجیانی (م ۷۴۵ھ[۵۱]) نے اپنی تفسیر "البحر المحیط" میں زمخشری پر اعراب و قراءات کے بارے میں بہت سے اعتراضات کیے ہیں۔ ان کے مشہور شاگردوں الشہاب احمد بن یوسف معروف بہ سمین الحلبی[۵۲] اور ابراہیم بن محمد البرہان السفاقسی[۵۳] نے ابو حیان اور زمخشری دونوں کے اعراب کے بارے میں لکھا[۵۴]۔ علی آفندی شلبی المعروف

---

[۴۶] الکشف ۲: ۱۴۷۸ [۴۷] الکشف ۲: ۱۴۷۸

[۴۸] الأعلام ۵: ۲۰۸ [۴۹] دار الکتب المصریۃ میں اس کا مخطوطہ موجود ہے جس کا نام "تلخیص الکشاف وتحفۃ الکشاف" ہے۔ اس مخطوطہ میں چار جلدیں ہیں ۲، ۲۰۲، ۴ اور ۵۔ مکتبہ جلالۃ الملک سابل میں بھی اس شرح کا ایک نسخہ "کشف الکشاف" کے نام سے موجود ہے اور ابتدا سے آخر سورہ کہف تک ہے (مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۲: ۶)۔ "کشف الکشاف" ہی کے نام سے دوسرا نسخہ دار الکتب الوطنیۃ طہران میں موجود ہے (مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۲: ۲۳۳) مگر عجیب بات یہ ہے کہ فہرست نگار نے عمر بن عبد الرحمٰن الفارسی القزوینی کا سال وفات ۸۹۹ھ دیا ہے۔ نیز دیکھیے بروکلمن ۲: ۲۹ (۳۴۵) تکملہ ۱: ۵۰۸

[۵۰] الکشف ۲: ۱۴۸۰

[۵۱] الأعلام ۲۶۴ [۵۲] الأعلام ۱: ۲۴۰

[۵۳] الأعلام ۱: ۶۱ [۵۴] الکشف ۲: ۱۴۷۷

بقالی زادہ[55] نے ایک رسالہ ان جوابات کے بارے میں لکھا جو سمین حلبی نے اپنے استاد ابو حیان کے کشاف پر اعتراضات کے سلسلے میں دیے ہیں[56]۔

۱۶۔ احمد بن الحسن بن ابراہیم بن الجار بَردی، فخر الدین (م ۷۴۶ھ)[57] نے کشاف پر حاشیہ لکھا[58]۔

۱۷۔ ابو محمد تاج الدین احمد بن عبد القادر بن احمد مکتوم القیسی الحنفی (م ۷۴۹ھ)[59] نے اپنے استاد ابو حیان کے اعتراضات کو خلاصے کے طور پر ایک کتاب میں جمع کر دیا جس کا نام "الدر اللقیط من البحر المحیط"[60] ہے۔ یہ کتاب البحر المحیط کے حاشیے پر چھپی ہے۔

۱۸۔ شمس الدین ابو الثناء محمود بن عبد الرحمٰن الشافعی الاصبہانی (م ۷۴۹ھ)[61] نے 'انوار الحقائق الربانیۃ'[62] کے نام سے کئی جلدوں میں تفسیر لکھی جو 'تفسیر الاصبہانی' کے نام سے مشہور ہے۔ اس کتاب میں کشاف، تفسیر کبیر اور دوسرے مآخذ سے معلومات اکٹھی کی گئی ہیں۔ شروع میں فن تفسیر کے بارے میں تیئیس مقدمات پر مشتمل ایک ابتدائیہ ہے۔ صفدی کا کہنا ہے کہ میں نے دیکھا ہے کہ اصبہانی بغیر کتابوں سے مراجعت کیے صرف حافظے سے یہ تفسیر لکھاتے تھے۔ یہ تفسیر پوری نہ ہوئی[63]۔ اس کی چوتھی جلد اب بھی ملتی ہے[64]۔

۱۹۔ امام یحییٰ بن حمزۃ العلوی الیمنی الملقب بالمؤید باللہ او المؤید برب العزۃ (م ۷۴۹ھ)[65] نے کشاف کو پیش نظر رکھ کر معانی و بیان اور اعجاز القرآن پر ایک کتاب "الطراز المتضمن لاسرار البلاغۃ وعلوم حقائق الاعجاز" لکھی جو تین جلدوں میں چھپ چکی ہے۔ انہوں نے اس کتاب کو مختصر بھی کیا اور اس کا نام "الایجاز لاسرار کتاب الطراز" رکھا مگر یہ اختصار چھپا نہیں[66]۔

۲۰۔ عماد الدین یحییٰ بن قاسم العلوی المعروف بالفاضل الیمنی (م بعد ۷۵۰ھ)[67] نے دو جلدوں میں ایک حاشیہ لکھا جس کا نام 'درر الاصداف فی حل عقد الکشاف'[68]

---

[55] علی بن اسرائیل اور علی بن محمد (م ۹۰۷ھ)؛ معجم المؤلفین ۷: ۲۳۱ [56] الکشف ۲: ۱۴۷۷

[57] الأعلام ۱: ۱۰۷ [58] الکشف ۲: ۱۴۷۸؛ بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۳۴۵)

[59] الأعلام ۱: ۸۴ [60] الکشف ۱: ۱۴۷۷

[61] الأعلام ۸: ۵۲ [62] ایضاً [63] الکشف ۱: ۳۴۴

[64] ایضاً [65] الأعلام ۸: ۵۲ [66] الأعلام ۹: ۱۷۴

[67] الأعلام ۹: ۱۷۴ [68] الأعلام ۹: ۲۰۴

[69] اس کا مخطوطہ دار الکتب المصریۃ میں موجود ہے دیکھیے بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۳۴۵)؛ تکملہ ۱: ۵۰۸

ہے۔ اسکی تالیف ۷۴۰ھ میں عمل میں آئی۔ "درر الأصداف" کے بعد ایک اور حاشیہ "تحفۃ الاشراف فی کشف غوامض الکشاف"[۶۰] لکھا۔ اس کی تالیف کا سبب یہ ہوا کہ عماد الدین کو طیبی کا حاشیہ کشاف مطالعے کے لیے ملا جس میں انتصاف، انصاف اور اس کے علاوہ دیگر ماخذ سے معلومات جمع کی گئی تھیں چنانچہ عماد الدین کو بھی یہ خیال ہوا کہ ایک ایسا حاشیہ لکھا جائے جو درر الاصداف اور حاشیہ طیبی دونوں کی معلومات کا جامع ہو، تحفۃ الاشراف اسی کی عملی شکل ہے[۶۱]۔

۲۱۔ شیخ ابو الحسن تقی الدین علی بن عبد الکافی السبکی (م ۷۵۶ھ)[۶۲] نے کشاف پر ایک تنقید لکھی اور اس کا نام "سبب الانکفاف عن اقراء الکشاف" رکھا۔ اس رسالے کی تالیف اس طرح عمل میں آئی کہ سبکی کشاف پڑھایا کرتے تھے۔ جب سورہ تکویر کی آیت "انہ لقول رسول کریم" پر پہنچے تو کشاف پڑھانا بند کر دی اور مذکورہ بالا نام سے کشاف کی ایک تنقید سپرد قلم کی جس میں بتایا کہ آیت "عفا اللّٰہ عنک" اور سورہ تحریم وغیرہ میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بارے میں زمخشری نے جو باتیں لکھی ہیں اور جس انداز میں گفتگو کی ہے وہ خیر خلائق کے جناب میں سخت بد تہذیبی ہے۔ باوجودیکہ کشاف میں بڑے عمدہ نکات و فوائد ہیں لیکن مجھے اس دیدہ دہنی کی بنا پر اس کتاب کو پڑھانے سے جناب سالتمآب علیہ الصلوٰۃ والسلام سے حجاب آتا ہے اس لیے اسکی تدریس ترک کر دی[۶۳]۔

۲۲۔ جمال الدین عبد اللہ بن یوسف بن ہشام (م ۷۶۲ھ)[۶۴] نے ابن المنیر کی تنقید "الانتصاف من الکشاف" کا خلاصہ مع کچھ اضافوں کے کیا۔ ابن المنیر نے ازراہ پسندیدگی کشاف کی کچھ عبارتیں نقل کر دی ہیں جن کا مقصد تنقید نہیں ابن ہشام نے انھیں حذف کر دیا۔ زمخشری نے جہاں جہاں اہل سنت کو کشاف میں برا بھلا کہا تھا وہاں ابن المنیر نے اس کا جواب دیا تھا اور معتزلہ کو برا بھلا کہا تھا۔ اس طرح کی چیزوں کو بھی ابن ہشام نے اپنی تلخیص میں جگہ نہیں دی۔ عقائد صحیحہ کے بیان کو ابن ہشام نے باقی رکھا اور دلیل و تاویل وغیرہ سب کو شامل خلاصہ کیا۔ ابن المنیر کے جو جواب انھیں صحیح نظر آئے انھیں بجنسہ خلاصے میں لے لیا اور جہاں کہیں ان کے جواب میں کمزوری نظر آئی اس کو بیان کر دیا[۶۵]۔

---

[۶۰] اس کتاب کا مخطوطہ دار الکتب المصریہ میں موجود ہے دیکھیے بروکلمن ۱: ۲۹۰ (ش ۳۴۳)، تکملہ ۱: ۵۰۸

[۶۱] الکشف ۲: ۱۴۸۰

[۶۲] الأعلام ۵: ۱۱۶

[۶۳] تاج الدین السبکی (م ۷۷۱ھ) معید النعم ومبید النقم ص ۱۱۲-۱۱۵

[۶۴] الأعلام ۴: ۲۹۱

[۶۵] الکشف ۲: ۱۴۷۷

۲۳۔ ابو محمد جمال الدین عبداللہ بن یوسف الزیلعی الحنفی (م ۷۶۲ھ)[76] نے کشاف کی احادیث کی تخریج کی[77] یہ تخریج بہت مشہور ہوئی۔

۲۴۔ ایک ہندوستانی عالم مخلص بن عبداللہ دہلوی (م ۷۴۶ھ)[78] نے کشاف کی ایک شرح "کشف الکشاف" لکھی[79]

۲۵۔ قطب الدین ابو عبداللہ محمد (او محمود) بن محمد التحتانی الرازی (م ۷۶۶ھ)[80] نے کشاف پر حاشیہ لکھا جو سورہ طٰہٰ تک پہونچا۔ حاجی خلیفہ نے اس کتاب کے بارے میں سیوطی کی یہ تنقید نقل کی ہے کہ رازی کی شرح مکمل نہیں ہے اور ایک طرح سے طیبی کی شرح کا خلاصہ ہے رازی نے اس پر کوئی اضافہ سوائے اس کے نہیں کیا ہے کہ ہر چیز پر تنقید کر ڈالی ہے مگر جو اعتراضات کیے گئے ہیں وہ خود بتاتے ہیں کہ اعتراض کرنے والا اس میدان کا مرد نہیں[81]

۲۶۔ جمال الدین محمد بن محمد المعروف بالاقسرائی (م نحو ۷۷۵ھ)[82] نے جو امام فخر الدین رازی کے پوتے ہیں، کشاف پر ایک حاشیہ لکھا جس میں قطب الدین الرازی تحتانی پر اعتراضات کیے[83]

۲۷۔ اکمل الدین محمد بن محمود البابرتی (م ۷۸۶ھ)[84] شارح ہدایہ نے کشاف کی شرح لکھی[85]۔ جو صرف زہراوین کے آخر تک تھے[86]۔

۲۸۔ سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی (م ۷۹۲ھ)[87] نے ۷۸۹ھ میں کشاف کا حاشیہ لکھا جو درحقیقت تلخیص ہے طیبی کے حاشیے کی[88] یہ حاشیہ سورہ فتح تک ہی پہونچ سکا۔ اس کی عبارت میں پیچیدگی اور اغلاق پایا جاتا ہے جیسا کہ تفتازانی کا انداز ہے۔ چنانچہ اس کے بارے

---

۷۶ الأعلام ۴:۲۹۲ ۷۷ الکشف ۲:۱۴۸۱؛ بروکلمن ۱:۲۹۱ (۳۴۶)؛ کتب خانہ سعیدیہ حیدر آباد دکن (ہند) میں بھی اس کا ایک نسخہ موجود ہے۔ ۷۸ و ۷۹ نزہۃ الخواطر ۲:۱۶۱

۸۰ الأعلام ۷:۲۶۸ ۸۱ بروکلمن ۱:۲۹۰ (۳۹۵)؛ تکملہ ۱:۵۰۸

۸۲ الأعلام ۷:۲۶۸ ۸۳ الکشف ۲:۱۴۷۸ ۸۴ الأعلام ۷:۲۷۰

۸۵ الکشف ۲:۱۴۷۸-۱۴۸۰۔ اس کا نسخہ کتب خانہ چیسٹر بیٹی میں محفوظ ہے دیکھیے فہرست کتب خانہ چیسٹر بیٹی ۳:۸۲ رقم ۳۶۸۶ ۸۶ الأعلام ۷:۲۷۱ ۸۷ اعلام ۸۸ بروکلمن ۱:۲۹۰ (۳۴۶)؛ تکملہ ۱:۵۰۸ کتب خانہ چیسٹر بیٹی میں بھی اس شرح کا ایک نسخہ موجود ہے جو مؤلف کے زمانہ حیات کا لکھا ہوا ہے ۸۹ الکشف ۲:۱۴۷۸،

۹۰ الأعلام ۸:۱۱۴ ۹۱ بروکلمن ۱:۲۹۰ (۳۴۶)؛ اس کا ایک قلمی نسخہ "التعلیق علی الکشاف" کے نام سے کتب خانہ آل آقا طہران میں بھی موجود ہے (مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۲:۱۴۳) اور دوسرا قلمی نسخہ راقم نے خود کتب خانہ فرنگی محل، لکھنؤ (الہند) میں سعدیہ کے نام سے دیکھا ہے۔ ۹۲ بروکلمن، تکملہ ۱:۵۰۸

میں سیوطی کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ تحقیق و تدقیق اور توفیق و تلفیق کے اعتبار سے یہ کتاب بے نظیر ہے تاہم کمی یہ رہی کہ ایک تو کتاب مکمل نہ ہوئی، دوسرے قارئین پر اس کے نکات پورے طور پر واضح نہ ہو سکے[92] اس حاشیے پر علاء الدین محمد البخاری العلائی، الہروی، علاء الدین البہلوان[93]، نظام الدین عثمان الخطائی[94] اور محمد الربانی العلائی کی تعلیقات ملتی ہیں[95]

۲۹۔ جمال الدین علی بن محمد بن ابی القاسم الہادی الی الحق بن رسول اللہ نے ۷۹۵ھ میں کشاف کا خلاصہ مع کچھ اضافوں کے کیا اور 'تجرید الکشاف مع زیادات' نام رکھا۔[95]

۳۰۔ احمد بن محمد بن عبد الولی بن جبارۃ المرداوی المقدسی شہاب الدین[96] (م ۷۲۸ھ) نے 'مختصر الکشاف' کے نام سے کشاف کی تلخیص کی[97]

نویں صدی ہجری

۳۱۔ شیخ عز الدین یوسف بن الحسن بن محمود التبریزی الحلوائی الشافعی (م ۸۰۴ھ)[98] نے کشاف کا حاشیہ لکھا[99]

۳۲۔ سراج الدین عمر بن رسلان البُلقینی الشافعی (م ۸۰۵ھ)[100] نے تین جلدوں میں ایک حاشیہ 'کشاف الکشاف' کے نام سے ۷۴۳ھ میں لکھا[101]

۳۳۔ عبد اللہ بن الہادی بن یحییٰ بن حمزۃ بن رسول اللہ (م ۸۱۰ھ) نے 'الجوہر الشفاف الملتقط من مغاصۃ الکشاف' کے نام سے کشاف کا ایک خلاصہ تیار کیا[102]

---

[92] الکشف ۲: ۱۴۷۹

[93] کشاف کا مکمل حاشیہ ہے: الکشف ۲: ۱۴۸۲ [94] بروکلمن، تکملہ ۱: ۵۰۸

[95] بروکلمن، تکملہ ۱: ۵۰۹ [96] الأعلام ۱: ۲۱۴

[97] بروکلمن، تکملہ ۱: ۵۰۹ [98] الأعلام ۹: ۲۹۸ [99] الکشف ۲: ۱۴۸۰

[100] بروکلمن (تکملہ ۱: ۵۰۸) نے مصنف کا نام عمر بن عبد الرحمن البلقینی دیا ہے۔ معلومات کا ماخذ فہرست کتب خانہ رام پور (۱: ۲-۱۱۷) ہے جہاں مصنف کا نام سراج الدین عمر بن عبد الرحمن الفارسی دیا گیا ہے اور سال وفات ۷۴۳ھ بتایا ہے یہ دونوں باتیں غلط ہیں، بلقینی کا نام سراج الدین عمر بن رسلان البلقینی اور سال وفات ۸۰۵ھ ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ بروکلمن کو مذکورہ نام اور عمر بن عبد الرحمن الفارسی القزوینی میں التباس ہو گیا۔ کتاب کا سال تصنیف البتہ ۷۴۳ھ ہو سکتا ہے کیونکہ بلقینی کا زمانہ ۷۲۴ھ۔۸۰۵ھ ہے۔

[101] بروکلمن، تکملہ ۱: ۵۰۸ [102] بروکلمن، تکملہ ۱: ۵۰۹

۳۴ - السید الشریف علی بن محمد الجرجانی (م ۸۱۶ھ)[۱۰۳] نے نصف سورہ بقرہ تک[۱۰۴] کشاف پر حاشیہ لکھا۔ علامہ سید شریف نے اپنے اس حاشیے میں تفتازانی (م ۷۹۲ھ) پر متعدد اعتراضات کیے[۱۰۵]۔ یہ حاشیہ چھپ چکا ہے۔ اس پر دو حاشیے اب بھی ملتے ہیں، ایک محمد بن ابراہیم الرومی الحنفی الشہیر بابن الخطیب محی الدین (م ۹۰۱ھ) کا اور دوسرا کمال پاشا (م ۹۴۰ھ) کا۔[۱۰۶]

۳۵ - محمد بن یعقوب، مجد الدین الشیرازی الفیروزآبادی صاحب القاموس (م ۸۱۷ھ)[۱۰۷] نے تفسیر کشاف کے خطبے کی شرح کی اور اس کا نام "قطبیۃ الخشاف لحل خطبۃ الکشاف" رکھا۔ یہ شرح مصنف کی زندگی ہی میں ضائع ہو گئی چنانچہ فیروزآبادی نے دوبارہ "نغبۃ الرشاف من خطبۃ الکشاف" کے نام سے دوسری شرح لکھی جس کی تالیف کی ابتدا ۷۹۸ھ میں ہوئی[۱۰۸]۔ صاحب کشف الظنون نے لکھا ہے کہ خطبۂ کشاف کی شرح میں فیروزآبادی نے بڑے زور شور سے ابن خلکان کی اس خیال کی تردید کی کہ کشاف کے خطبے میں کچھ ردوبدل زمخشری نے خود اس بنا پر کر دی تھی کہ اس سے معتزلی نقطۂ نظر کی تائید صراحت کے ساتھ نکلتی تھی۔ فیروزآبادی نے بتایا کہ انہوں نے کشاف کا وہ نسخہ جو زمخشری کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا اپنی آنکھوں سے بغداد میں امام ابو حنیفہؒ کے مزار پر دیکھا ہے اس میں کسی اصلاح و تغیر کا نشان نہیں تھا۔[۱۰۹]

۳۶ - شیخ ولی الدین ابو زرعۃ احمد بن الحافظ الکبیر عبد الرحیم العراقی (م ۸۲۶ھ)[۱۱۰] نے دو جلدوں میں کشاف کا حاشیہ لکھا[۱۱۱]، جس میں علم الدین عبد الکریم بن علی العراقی کے حاشیہ، ابوحیان کے اعتراضات اور سمین حلبی اور سفاقسی کے جوابات اور ابن ہشام کی مغنی اللبیب کا خلاصہ پیش کیا گیا نیز کشاف کی احادیث کی تخریج بھی کر دی گئی[۱۱۲]۔

---

[۱۰۳] الأعلام ۵: ۱۵۹؛ [۱۰۴] الکشف ۲: ۱۴۷۹؛ [۱۰۵] بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۳۴۴)، تکملہ ۱: ۵۰۸؛ اس کا ایک قلمی نسخہ "تعالیق علی تفسیر الزمخشری" کے نام سے مکتبۃ آل مخوظ العراق میں موجود ہے (مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۶: ۲۶) [۱۰۶] الکشف ۲: ۱۴۷۹؛ عمر رضا کحالہ نے مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ (۳: ۲۱) میں بتایا ہے کہ الشریف الجاجی کا کشاف پر حاشیہ دار الکتب الوطنیۃ طہران میں موجود ہے۔ لیکن وہ الشریف الجاجی کا سال وفات ۸۲۰ھ دیتے ہیں یہ بات تحقیق طلب ہے کہ الشریف الجاجی کہیں الشریف الجرجانی کی تصحیف نہیں۔ [۱۰۷] بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۳۴۶) [۱۰۸] الأعلام ۸: ۱۹؛ [۱۰۹] الکشف ۲: ۱۴۸۰؛ بروکلمن ۱: ۵۰۹ [۱۱۰] الکشف ۲: ۱۴۸۲؛ [۱۱۱] الأعلام ۱: ۱۴۴؛ سال وفات الأعلام میں ۸۲۶ھ اور الکشف میں ۸۲۷ھ ہے [۱۱۲] بروکلمن، تکملہ ۱: ۵۰۹ [۱۱۳] الکشف ۲: ۱۴۷۹-۸۰

۳۷۔ سید محمد گیسو دراز (م ۸۲۵ھ)[114] نے جو چشتیہ نظامیہ سلسلے کے ایک مشہور بزرگ اور چراغ دہلی (م ۷۵۷ھ) کے خلیفہ ہیں، ایک تو کشاف کے طرز پر خود ایک تفسیر لکھی دوسرے کشاف کے پانچ اجزاء پر تعلیقات لکھیں[115]۔

۳۸۔ عبد الکریم بن عبد الجبار (م ۸۲۵ھ) نے قطب الدین رازی تحتانی کے حاشیۂ کشاف پر جمال الدین اقسرائی کے اعتراضات کے بارے میں محاکمات پر مشتمل ایک کتاب لکھی جس کا نام 'محاکمات علی الکشاف بین الشیخین قطب الرازی والاقسرائی فی اعتراض الثانی علی الاول، فی شرح الکشاف'[116] ہے۔ یہ محاکمات آخر زہراوین تک ہیں، ان کا جواب ابن سماونہ نے لکھا[117]۔

۳۹۔ المولی برہان الدین حیدر بن محمد الہروی الخوافی (م ۸۳۰ھ)[118] تلمیذ سعد الدین التفتازانی (م ۷۹۲ھ) نے اپنے استاد کے حاشیے پر حاشیہ لکھا اور سید شریف کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کا جواب دیا[119]۔

۴۰۔ اسماعیل بن ابراہیم بن تمجید (م ۸۵۰ھ) نے کشاف کے دیباچے پر حاشیہ لکھا[120]۔

۴۱۔ ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (م ۸۵۲ھ)[121] نے زیلعی کی تخریج احادیث کشاف کی تلخیص تیار کی جس کا نام 'الکاف الشاف فی تحریر احادیث الکشاف'[122] ہے۔ یہ تخریج کشاف کے حاشیے پر متعدد بار چھپی ہے۔ ابن حجر نے ایک جلد میں اس پر ایک استدراک بھی تحریر کیا تھا[123]۔

۴۲۔ یوسف بن الحسین الحلوانی (م ۸۵۴ھ)[124] نے کشاف پر حاشیہ لکھا[125]۔

---

[114] و [115] نزہۃ الخواطر ۳: ۱۵۴

[116] الکشف ۲: ۱۴۷۸، ۱۴۷۹؛ بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)، تکملہ ۱: ۵۰۸

[117] الکشف ۲: ۱۴۷۸ — [118] معجم المؤلفین ۴: ۹۲ (وفیہ توفی بعد ۸۲۰ھ)

[119] الکشف ۲: ۱۴۷۹ — [120] فہرست کتب خانہ چیسٹر بیٹی ۳: ۸۲، رقم ۳۶۸۶ کتاب کا نام 'حاشیۃ علی دیباجۃ الکشاف' دیا گیا ہے — [121] الاعلام ۱: ۱۷۳

[122] الکشف ۲: ۱۴۸۱؛ بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)؛ تکملہ ۱: ۵۰۹ — [123] الکشف ۲: ۱۴۸۱؛ بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)

[124] گمان یہ ہے کہ یہ وہی نام ہے جو شیخ عز الدین یوسف بن الحسن بن محمود التبریزی، الحلوانی الشافعی کے نام سے نویں صدی ہجری کی ابتدا میں گزرا، مگر حاجی خلیفہ نے ان دونوں کو دو علیحدہ اشخاص کے بطور ذکر کیا ہے دیکھیے الکشف ۲: ۱۴۸۰، ۲: ۱۴۸۲

[125] الکشف ۲: ۱۴۸۲

۴۳۔ المولیٰ محب الدین محمد بن احمد المدعو بمولانازادہ الحنفی (م ۸۵۹ھ) نے کشاف کا خلاصہ تیار کیا۔[126]

۴۴۔ علاء الدین علی بن محمد الشاہرودی البسطامی العمری البکری الشہیر بمصنفک (م ۸۷۵ھ[127]) مشہور حنفی فقیہ نے کشاف پر حاشیہ لکھا جس کا سال تالیف ۸۵۶ھ ہے[128]

۴۵۔ مولیٰ علاء الدین علی بن محمد المعروف بقوشجی (م ۸۷۹ھ[129]) نے تفتازانی کے حاشیے کے شروع کے حصے پر تعلیقات لکھیں[130]۔

۴۶۔ حسن چلپی ابن محمد شاہ بن حمزۃ الرومی الحنفی الفناری (م ۸۸۶ھ[131]) نے برہان الدین حیدر (م ۸۳۰ھ) کے حاشیے پر حاشیہ لکھا[132]

۴۷۔ المولیٰ علاء الدین علی بن محمد التبارکانی الطوسی الحنفی (م ۸۸۷ھ[133]) نے تفتازانی کی شرح پر حاشیہ لکھا[134]

۴۸۔ احمد بن موسیٰ شمس الدین الشہیر بالخیالی (م ۸۹۳ھ[135]) نے قطب الدین رازی تحتانی کے حاشیے پر تعلیقات لکھیں[136]۔

۴۹۔ المولوی احمد بن اسماعیل بن عثمان بن احمد الشہرزوری الہمدانی التبریزی الکورانی ثم القاہری الشافعی ثم الحنفی، شرف الدین شہاب الدین (م ۸۹۳ھ[137]) نے 'غایۃ الامانی فی تفسیر الکلام الربانی[138]' کے نام سے ایک تفسیر لکھی جس میں زمخشری اور بیضاوی دونوں پر گرفت کی ہے۔ یہ کتاب ۸۶۷ھ) میں مکمل ہوئی[139]۔

---

[126] الکشف ۲: ۱۴۸۰ [127] الأعلام ۵: ۱۶۱ (وفیہ توفی ۸۹۵ھ)

[128] الکشف ۱: ۸۵، ۱۴۸۰۔۱۴۸۲۔ ان کی دو تفسیریں ہیں ایک فارسی میں جس کا نام "محمدیہ" ہے اور دوسری عربی میں "ملتقی البحرین" کے نام سے ہے۔ الأعلام ۵: ۱۶۱

[129] الأعلام ۵: ۱۶۲ [130] الکشف ۲: ۱۴۷۹

[131] معجم المؤلفین ۳: ۲۱۲، 'الحسن بن الفناری' بھی کہا جاتا ہے

[132] الکشف ۲: ۱۴۷۹؛ معجم المؤلفین میں ہے ۳: ۲۱۲) کہ سید شریف کے حاشیے پر حاشیہ ہے۔

[133] معجم المؤلفین ۷: ۱۸۵ [134] الکشف ۲: ۱۴۷۹

[135] الأعلام ۱: ۲۴۷ (وفیہ توفی ۸۶۲ھ) [136] الکشف ۲: ۱۴۷۹

[137] معجم المؤلفین ۱: ۱۶۶ [138] الأعلام ۱: ۹۴ میں نام 'غایۃ الامانی فی تفسیر السبع المثانی' دیا گیا ہے۔ [139] الکشف ۲: ۱۱۹۰

دسویں صدی ہجری

۵۰۔ المولی کمال الدین اسماعیل القرمانی المعروف بقرہ کمال[140] نے ۹۰۰ھ میں کشاف پر حواشی و تعلیقات لکھیں[141]۔ بروکلمن سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف زہراوین پر کام کیا ہے۔ قرہ کمال نے سعد الدین اور غیاث الدین منصور نے حواشی لکھے[142]۔

۵۱۔ المولی محی الدین محمد بن ابراہیم الرومی معروف بہ خطیب زادہ و ابن الخطیب (م ۹۰۱ھ[143]) نے سید شریف الجرجانی کے حاشیے پر تعلیقات لکھیں اور اس کتاب کو سلطان بایزید کو ہدیہ کیا[144]۔

۵۲۔ معین الدین محمد بن عبد الرحمٰن الایجی الشافعی (م ۹۰۵ھ[145]) نے ایک جلد میں تفسیر ممزوج لکھی جس کا نام "جوامع التبیان[146]" یا "جامع البیان فی تفسیر القرآن[147]" ہے۔ کتاب ۹۰۵ھ) میں مکمل ہوئی۔ مقدمے میں الایجی نے لکھا ہے کہ زمخشری اکثر الفاظ قرآنی کے ان معنی سے اعراض کرتے ہیں جو نقل صحیح اور مستند روایت کے ذریعے پہنچے ہیں اور اس معنی کا ذکر کرتے بھی ہیں تو صیغۂ تمریض کے ساتھ، چنانچہ ان مقامات کی نشان دہی کر کے صحیح معنی پیش کیے گئے ہیں۔ اس کتاب میں ایجی نے کشاف اور اسکی شروح مثلاً طیبی، کشف اور تفتازانی کی شروح پیش نظر رکھی ہیں[148]۔ یہ کتاب چھپ چکی ہے[149]۔

۵۳۔ المولی یحییٰ الہروی المعروف بحفید التفتازانی (م ۹۰۶ھ[150]) نے جوہرات کے

---

[140] معجم المؤلفین ۵: ۳۱۲ [141] الکشف ۲: ۱۴۸۱؛ بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۴)؛ تکملہ ۱: ۵۰۸ [142] بروکلمن: تکملہ ۱: ۵۰۹ [143] معجم المؤلفین ۸: ۱۹۹

[144] الکشف ۲: ۱۴۷۹ [145] الأعلام ۷: ۶۸

[146] الکشف ۱: ۵۲۴؛ اسی جگہ اس کا نام "تفسیر الصفوی" بھی بتایا گیا ہے۔

[147] الأعلام ۷: ۶۸ [148] الکشف ۱: ۵۲۴؛ ۱: ۴۱۰

[149] الأعلام ۷: ۶۸ [150] ان کا پورا نام "یحییٰ بن محمد بن مسعود بن عمر التفتازانی الہروی الحنفی الشہیر بالحفید و الملقب بشیخ الاسلام" ہے۔ حالات کے لیے دیکھیے معجم المؤلفین ۱۳: ۲۲۸۔ ان کے بیٹے "احمد بن یحییٰ بن محمد الہروی المعروف بحفید التفتازانی، سیف الدین" نے بھی اوائل کشاف پر حاشیہ لکھا ہے دیکھیے معجم المؤلفین ۲: ۲۰۵؛ الکشف ۲: ۱۴۸۰

شیخ الاسلام تھے۔ تفتازانی کے حاشیے پر تعلیقات لکھیں اور سید شریف جرجانی کے اعتراضات کے جواب دیئے۔ یہ حاشیہ بقدر سورہ بقرہ تک کا ہے۔[۱۵۱]

۵۴۔ جلال الدین محمد بن اسعد الصدیقی الدوانی الشافعی (م ۹۱۸ھ)[۱۵۲] نے کشاف پر حاشیہ لکھا۔[۱۵۳]

۵۵۔ شمس الدین احمد بن سلیمان الشہیر بابن کمال باشا المفتی (م ۹۴۰ھ)[۱۵۴] مشہور حنفی فقیہ نے جرجانی کے حاشیے پر تعلیقات لکھیں۔ حاجی خلیفہ نے الشقائق النعمانیہ کے حاشیہ نگار عرب زادہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ حاشیہ ابن کمال باشا کی بہترین تالیفات میں سے ہے جرجانی کے حاشیے پر سب سے زیادہ تعلیقات اسی میں ملتی ہیں۔[۱۵۵]

۵۶۔ شمس الدین محمد بن یوسف الشامی (م ۹۴۲ھ)[۱۵۶] نے 'الاتحاف بتمییز ما تبع فیہ البیضاوی صاحب الکشاف' کے نام سے ایک کتاب لکھی۔[۱۵۷]

۵۷۔ خیر الدین خضر بن عمر العطوفی (م ۹۴۸ھ)[۱۵۸] نے کشاف پر حاشیہ لکھا۔[۱۵۹][۱۶۱]

۵۸۔ غیاث الدین منصور بن حسین (م ۹۴۹ھ)[۱۶۰] نے کشاف پر حاشیہ لکھا۔

۵۹۔ المولی عبد الاول بن حسین بن حسن بن حامد الرومی الحنفی الشہیر بابن ام ولد (م ۹۵۰ھ)[۱۶۲] نے کشاف کا اختصار کیا۔[۱۶۳]

---

۱۵۱ الکشف ۲: ۱۴۸۰

۱۵۲ الأعلام ۶: ۲۵۷۔ ان کے سال وفات میں اختلاف ہے اعلام میں ۹۱۸ھ، الکشف میں ۹۰۸ھ، شذرات اور البدر الطالع میں ۹۱۸ھ، معجم المؤلفین (۹: ۴۷) میں ۹۲۸ھ دیا گیا ہے۔

۱۵۳ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۸

۱۵۴ الأعلام ۱: ۱۳۰

۱۵۵ الکشف ۲: ۱۴۸۱

۱۵۶ الأعلام ۸: ۳۱

۱۵۷ الکشف ۱: ۱۹۳۔ وفی الأعلام، (۸: ۳۱) "فی فہرس التیموریۃ ان کتابہ الاتحاف نسبہ بعضہم الی محمد بن علی الاأدی م ۹۴۵ھ والصواب انہ لصاحب الترجمۃ"

۱۵۸ معجم المؤلفین ۴: ۱۰۱

۱۵۹ الکشف ۲: ۱۴۸۰؛ بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)، تکملہ ۱: ۵۰۸۔

۱۶۰ معجم المؤلفین ۶: ۴۱

۱۶۱ بروکلمن، تکملہ ۱: ۵۰۹۔

۱۶۲ معجم المؤلفین ۵: ۶۷

۱۶۳ الکشف ۲: ۱۴۸۱

۶۰۔ المولی مہدی الشیرازی [۱۶۴] (م ۹۵۶ھ) نے کشاف پر حاشیہ لکھا۔[۱۶۵]

۶۱۔ المولی ابوالسعود محمد بن محمد مصطفےٰ العمادی (م ۹۸۲ھ) [۱۶۶] نے سورہ فتح کے اوائل کی تفسیر میں زمخشری سے جو لغزشیں ہوئی ہیں ان پر اپنی تالیف "معاقد الطراف فی اول تفسیر سورۃ الفتح من الکشاف" میں گرفت کی۔[۱۶۷] اسکے علاوہ ایک مکمل تفسیر "ارشاد العقل السلیم الی مزایا الکتاب الکریم" لکھی جو "تفسیر ابی السعود" کے نام سے مشہور ہے۔ اس تفسیر کی تالیف میں کشاف، بیضاوی اور تفسیر کی دوسری کتابوں سے استفادہ کیا گیا۔ کشاف کا انداز تالیف اور طرز تحریر اس تفسیر میں صاف جھلکتا نظر آتا ہے۔ یہ تفسیر ایک مرتبہ تفسیر کبیر کے حاشیے پر اور دوسری مرتبہ مستقل کتاب کی صورت میں تین جلدوں میں چھپ چکی ہے۔

گیارہویں صدی ہجری

۶۲۔ خضر بن عطاء اللہ الموصلی (م ۱۰۰۷ھ) [۱۶۸] نے کشاف اور بیضاوی کے ان اشعار کی شرح کی جو انہوں نے بطور استشہاد پیش کیے ہیں۔ اس کتاب کا نام "الاسعاف فی شرح شواھد القاضی والکشاف" ہے۔[۱۶۹]

۶۳۔ محب الدین المفتی الدمشقی (م ۱۰۱۶ھ) [۱۷۰] نے بھی کشاف کے شواہد کی شرح لکھی جس کا

---

[۱۶۴] معجم المؤلفین ۱۳: ۲۸ (وفیہ توفی ۹۵۷ھ)

[۱۶۵] الکشف ۲: ۱۴۸۱
[۱۶۶] الأعلام ۷: ۲۸۸

[۱۶۷] الکشف ۲: ۱۴۸۰
[۱۶۸] الأعلام ۲: ۳۵۲

[۱۶۹] بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹؛ الکشف (۲: ۱۴۸۲) میں مؤلف کا نام "خضر بن محمد الموصلی نزیل مکۃ المکرمۃ" اور کتاب کا نام "شرح شواہد الکشاف" ہے۔ اس کتاب کے قلمی نسخے دار الکتب الوطنیۃ طہران (مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۳: ۲ : ۲)؛ مجلس شوریٰ طہران؛ مدرسہ سپہ سالار طہران (مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۳: ۲۲۲/۲۰۷) میں بھی موجود ہیں۔

[۱۷۰] ان کا پورا نام "عبد اللطیف بن محمد بن ابی بکر المحبی الدمشقی" ہے حالات کے لیے دیکھیے: معجم المؤلفین ۶: ۶۴ (وفیہ توفی ۱۰۲۳ھ)

نام 'تنزیل الآیات شرح شواھد الکشاف' ہے[171]۔ یہ کتاب متعدد بار طبع ہوچکی ہے۔ اس کا ایک تکملہ 'الاسعاف' کے نام سے لکھا گیا ہے[172]۔

۶۴۔ المولی صنع اللہ بن جعفر المفتی (م ۱۰۲۱ھ)[173] نے کشاف کے کچھ ابتدائی حصے کا حاشیہ لکھا[174]۔

۶۵۔ مشہور ہندوستانی معقولی عبدالحکیم السیالکوتی (م ۱۰۶۷ھ)[175] نے کشاف پر حاشیہ لکھا۔

۶۶۔ حامد بن مصطفٰی القونوی الاقسرائی الحنفی قاضی الاحکام الشرعیۃ (م ۱۰۹۸ھ)[176] نے کشاف اور بیضاوی کی تفاسیر سورہ انعام پر حاشیہ لکھا۔

۶۷۔ محمد بن بسطام الخوشابی المعروف بالوانی آفندی (م ۱۰۹۶ھ)[179] نے قصص الانبیاء پر اپنی کتاب 'عرائس القرآن ونفائس الفرقان' کی تالیف میں جگہ جگہ کشاف وبیضاوی اور ان کے حواشی سے استفادہ کیا ہے[180]۔

بارھویں صدی ہجری

۶۸۔ عبدالباقی بن ملا خلیل نے ۱۱۵۰ھ میں کشاف پر حاشیہ لکھا[181]۔

چودھویں صدی ہجری

۶۹۔ نواب صدیق حسن خاں (م ۱۳۰۷ھ)[182] نے خلاصۃ الکشاف' کے نام سے کشاف کی تلخیص کی جو ۱۲۸۹ھ میں لکھنؤ میں چھپی[183]۔

۷۰۔ الشیخ محمد علیان المرزوقی نے کشاف پر حاشیہ لکھا جس میں ایک تو کشاف کے شکل

---

[171] بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶) تکملہ ۱: ۵۰۹
[172] بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)
[173] معجم المؤلفین ۵: ۲۴ (دفیہ ترکی افتاء التحت العثمانی)
[174] الکشف ۲: ۱۴۸۱
[175] تذکرہ علمائے ہند (اردو ترجمہ) ص ۲۸۰
[176] بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹
[177] معجم المؤلفین ۳: ۱۸۱ (من قضاۃ الجیش بالروم)
[178] المنبع ص ۲۷۲
[179] معجم المؤلفین ۹: ۱۰۲ (المعروف بالوانی بانوں)
[180] الکشف ۲: ۱۱۲۳ فی ذکر 'عرائس المجالس'
[181] بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)
[182] الأعلام ۷: ۳۶
[183] بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹

الفاظ کی تشریح کی دوسرے ان آیات کا صحیح محل بتایا جنھیں زمخشری نے معتزلی عقائد کی تائید کے لیے استعمال کیا ہے۔ شیخ علیان نے 'مشاھد الانصاف علی شواھد الکشاف' کے نام سے محب الدین آفندی کی کتاب 'تنزیل الآیات' کا اختصار کیا اور اس سارے مواد کو قلم زد کر دیا جس کا تعلق شواہد کی شرح سے نہ تھا۔ یہ دونوں کتابیں کشاف کے حاشیے پر طبع ہو چکی ہیں۔[۱۸۴]

۷۱۔ گولڈ سیہر (م ۱۳۴۰ھ) نے اپنی کتاب 'مذاھب التفسیر الاسلامی' میں ایک علیحدہ باب میں کشاف کی خصوصیت کا جائزہ لیا۔[۱۸۵]

۷۲۔ مصطفٰے الصاوی الجوینی نے ۱۹۵۹ء میں 'منہج الزمخشری فی تفسیر القرآن' لکھی۔[۱۸۶]

۷۳۔ محمد حسین الذہبی نے ۱۹۶۲ء میں 'التفسیر والمفسرون' میں معتزلی طرز تفسیر کا جائزہ لیتے ہوئے کشاف کی خصوصیات پر بھی لکھا۔[۱۸۷]

---

۱۸۴ دیکھیے الکشاف طبع القاہرۃ، مطبعۃ الاستقامۃ ۱۹۵۳ء الطبعۃ الثانیۃ

۱۸۵ دیکھیے کتاب مذکور ص ۱۴۶ تا ۲۰۰

۱۸۶ طبعۃ دار المعارف بمصر

۱۸۷ التفسیر والمفسرون ۱: ۴۲۹ تا ۴۸۲

مصادر و مراجع

مآخذ و مراجع

۱۔ الآثار الباقیۃ عن القرون الخالیۃ — البیرونی، ابوالریحان محمد بن احمد الخوارزمی م ۴۴۰ھ
نشرہ ادوارد سخاؤ، مطبعۃ لیبزج ۱۹۲۳ء

۲۔ الاباضیۃ فی موکب التاریخ — علی یحیی معمر
القاہرۃ ۱۹۶۴ء

۳۔ الابانۃ فی اصول الدیانۃ — الاشعری، ابوالحسن بن اسماعیل م ۳۳۰ھ
دائرۃ المعارف العثمانیۃ، حیدر آباد الدکن
الطبعۃ الاولی

۴۔ ابن ماجہ اور علم حدیث — محمد عبدالرشید نعمانی
کراچی، نور محمد اصح المطابع ۱۹۵۷ء

۵۔ الاتقان فی علوم القرآن — السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن م ۹۱۱ھ
القاہرۃ، مطبعۃ مصطفی الحلبی ۱۹۵۱ء/۱۳۷۰ھ
الطبعۃ الثالثۃ

۶۔ اجتماع الجیوش الاسلامیۃ علی غزو المعطلۃ والجہمیۃ — ابن قیم الجوزیۃ، ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر م ۷۵۱ھ
امرتسر ۱۳۱۴ھ

۷۔ الاحکام فی اصول الاحکام — ابن حزم الاندلسی م ۴۵۶ھ
القاہرۃ، مطبعۃ السعادۃ ۱۳۴۵ھ

۸۔ احکام القرآن — ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبداللہ المالکی م ۵۴۳ھ
القاہرۃ، دار احیاء الکتب العربیۃ ۱۹۵۷ء

۹۔ احکام القرآن — الجصاص الرازی، ابوبکر م ۳۷۰ھ
القاہرۃ، المطبعۃ البہیۃ المصریۃ ۱۳۴۷ھ

۱۰۔ احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم — المقدسی، ابوعبداللہ محمد بن احمد البناء
الشامی البشاری م ۳۹۱ھ
لیدن، الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۰۶ء

١١ - أحمد بن حنبل حياته وعصره، آراؤه وفقهه — ابوزہرہ، القاہرة ١٩٤٧ء

١٢ - احمد بن حنبل والمحنة — پیٹن، ترجمہ عبدالعزیز عبدالحق، القاہرة، دار الہلال

١٣ - إحياء علوم الدين — الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد م ۵۰۵ھ، القاہرة، مطبعة الاستقامة بدون تاریخ

١٤ - إخبار العلماء بأخبار الحكماء — القفطی، ابو زہرہ جمال الدین علی بن یوسف، ابو الحسن م ۶۴۶ھ، القاہرة مطبعة السعادة ۱۳۲۶ھ وطبعة لیبزگ ۱۳۲۰ھ

١٥ - إختلاف الفقهاء (كتاب الجهاد وكتاب الجزية واحكام المحاربين) — الطبری، ابو محمد ابن جریر م ۳۱۰ھ، بریل لیدن تحقیق یوسف شخت

١٦ - إرشاد الأريب الى معرفة الأديب او معجم الأدباء — یاقوت بن عبداللہ الحموی، ابو عبداللہ م ۶۲۶ھ، من مطبوعات دار المأمون بمصر، الطبعة الاخیرة نشرہ بالدکتور احمد فرید رفاعی ۱۳۵۷ھ؛ طبعة مرجلیوث بمصر فی سبعة اجزاء ۱۹۰۷ — ۱۹۲۵ء

١٧ - إرشاد الساري شرح صحيح البخاري — القسطلانی، ابو العباس احمد بن محمد م ۹۲۳ھ، القاہرة ۱۲۷۶ھ

١٨ - ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم — ابو السعود العمادی م ۹۸۲ھ، بولاق ۱۲۷۵ھ، المطبعة المصرية ۱۳۴۷ھ

١٩ - أساس البلاغة — الزمخشری محمود بن عمر م ۵۳۸ھ، القاہرة، الامیریة ۱۳۲۷ھ، دار الکتب ۱۳۴۱ھ

٢٠ - أساس التقديس — الرازی فخر الدین م ۶۰۶ھ، القاہرة ۱۳۲۸ھ

٢١ - أسباب النزول — الواحدی، ابو الحسن علی بن احمد م ۴۶۸ھ، مصر ۱۳۱۵ھ

٢٢ - الإستبصار في ما اختلف فيه من الآثار — الطوسی، محمد بن الحسن ابو جعفر م ۴۶۰ھ، تہران، فی ثلثة اجزاء، بدون تاریخ

۲۳- الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب
ابن عبد البر، ابو عمر یوسف القرطبی الاندلسی
م ۴۶۳ھ حیدر آباد دکن، دائرۃ المعارف
العثمانیۃ ۱۳۱۸ھ

۲۴- اُسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ
ابن الاثیر الجزری، ابو الحسن علی بن محمد م ۶۳۰ھ
القاہرۃ، الوہبیۃ ۱۲۸۰ھ، ۱۲۸۵ھ

۲۵- اسرار البلاغۃ
عبد القاہر الجرجانی م ۴۷۱ھ
القاہرۃ، مطبعۃ الاستقامۃ، دون تاریخ
بتعلیق احمد مصطفےٰ المراغی

۲۶- الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ
ابن حجر العسقلانی، ابو الفضل احمد بن علی م ۸۵۲ھ
طبعۃ کلکتہ ۱۸۸۸ء؛ القاہرۃ الشرفیۃ
۱۹۰۷ء/۱۳۲۳ھ

۲۷- اصل الشیعۃ و اصولہا
محمد حسین آل کاشف الغطاء م ۱۹۵۴ء
بیروت الطبعۃ التاسعۃ ۱۹۶۰ء

۲۸- اصول الدین
عبد القاہر البغدادی م ۴۲۹ھ
استانبول، ۱۳۴۶ھ بمطبعۃ الدولۃ

۲۹- اصول السرخسی
السرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل م ۴۹۰ھ
حیدر آباد دکن لجنۃ احیاء المعارف
النعمانیۃ ۱۹۵۴ء، تحقیق ابی الوفاء الافغانی
(طبع بمطابع دار الکتاب العربی بمصر)

۳۰- اطواق الذہب فی المواعظ والخطب
الزمخشری محمود بن عمر م ۵۳۸ھ
القاہرۃ: السعادۃ ۱۳۲۸ھ، تصحیح سعید الرافعی
دار الکتب ۱۳۴۱ھ

۳۱- اعجاز القرآن
الباقلانی، القاضی ابوبکر محمد بن الطیب م ۴۰۳ھ
القاہرۃ، بدون تاریخ، تحقیق السید احمد صقر

۳۲- اعجاز القرآن والبلاغۃ النبویۃ
مصطفیٰ صادق الرافعی م ۱۹۳۷ء
القاہرۃ، الاستقامۃ، ۱۹۴۰ء، بتحقیق محمد سعید العریان

۳۳ - المجب العجب فی شرح لامیۃ العرب
الزمخشری محمود بن عمر م ۵۳۸ھ
الطبعۃ الثالثۃ ۱۳۲۸ھ بمطبعۃ محمد مطر الوراق بمصر

۳۴ - إعراب القرآن
الزجاج، ابو اسحاق ابراہیم بن السری م ۳۱۱ھ
القاہرۃ ۱۹۶۳ء، تحقیق ابراہیم الابیاری۔

۳۵ - الأعلام، قاموس تراجم
الزرکلی، خیر الدین
القاہرۃ، مطبعۃ کوستاتسوماس وشرکاؤہ
الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۵۴-۱۹۵۹ء

۳۶ - أعلام الإسماعیلیۃ
مصطفیٰ غالب
بیروت ۱۹۶۴ء

۳۷ - إعلام الموقعین
ابن قیم الجوزیۃ، ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر م ۷۵۱ھ
القاہرۃ، مطبعۃ فرج اللہ زکی الکردی ۱۳۲۵ھ

۳۸ - أعیان الشیعۃ
السید محمد الامین الحسینی م ۱۹۵۲ء
دمشق مطبعۃ ابن زیدون ۱۳۵۳ھ

۳۹ - الأغانی
الاصبہانی، ابو الفرج علی بن الحسین م ۳۵۶ھ
مصر ۱۳۲۳ھ

۴۰ - الاقتصاد فی الاعتقاد
الغزالی، ابو حامد محمد بن احمد م ۵۰۵ھ
القاہرۃ ۱۳۲۷ھ

۴۱ - الإکسیر فی اصول التفسیر
نواب صدیق حسن خان م ۱۳۰۷ھ
کانپور مطبع نظامی ۱۲۹۰ھ

۴۲ - الإکلیل فی المتشابہ والتأویل
ابن تیمیہ تقی الدین احمد بن عبد الحلیم الحرانی م ۷۲۸ھ القاہرۃ، العامرۃ الشرفیۃ ۱۳۲۳ھ
ضمن "مجموعۃ الرسائل الکبری"

۴۳ - الإکمال فی رفع الارتیاب عن المختلف والمؤتلف من الاسماء والکنی والانساب
ابن ماکولا الامیر علی بن ہبۃ اللہ م ۴۷۵ھ
حیدرآباد الدکن دائرۃ المعارف العثمانیۃ
۱۹۶۲ء، تصحیح و تعلیق عبد الرحمٰن بن یحییٰ المعلمی الیمانی

۴۴- الجام العوام عن علم الکلام
الغزالی م ۵۰۵ھ
القاہرۃ ۱۳۰۲ھ

۴۵- أمالی الشریف المرتضی (غرر الفوائد ودرر القلائد)
الشریف ابو القاسم علی ابن الطاہر ابی احمد بن الحسین م ۴۳۶ھ
القاہرۃ، السعادۃ ۱۳۲۵ھ

۴۶- الإمام احمد
الذہبی، شمس الدین م ۷۴۸ھ
القاہرۃ ۱۳۶۵ھ، بتصحیح احمد محمد شاکر

۴۷- أمانی الاخبار فی شرح معانی الآثار للطحاوی
مولانا محمد یوسف دہلوی
دہلی، الجمعیۃ پریس ۱۳۷۹ھ

۴۸- امراء البیان
محمد کرد علی م ۱۹۵۳ء
القاہرۃ ۱۳۵۵ھ

۴۹- الأنساب
السمعانی، ابو سعد عبد الکریم بن محمد ۵۶۲ھ
لیدن ۱۹۱۲ء

۵۰- الإنتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد
الخیاط، ابو الحسین عبد الرحیم م ۳۰۰ھ
القاہرۃ، ۱۳۴۴ھ، نشرۃ نیبرج

۵۱- الإنتصاف
احمد بن المنیر الاسکندری م ۶۸۳ھ
القاہرۃ، الاستقامۃ ۱۹۵۲ء علی ہامش الکشاف

۵۲- إنباہ الرواۃ علی أنباء النحاۃ
القفطی علی بن یوسف جمال الدین م ۶۴۶ھ
دار الکتب المصریۃ ۱۳۶۹-۱۳۷۴ھ

۵۳- أنوار التنزیل واسرار التأویل
البیضاوی م ۶۸۵ھ
القاہرۃ، دار الکتب العربیۃ ۱۳۳۰ھ

۵۴- أہم الفرق الاسلامیۃ السیاسیۃ والکلامیۃ
البیر نصری نادر
بیروت المطبعۃ الکاثولیکیۃ ۱۹۵۸ء

۵۵- الإیمان
ابن تیمیۃ الحرانی تقی الدین م ۷۲۸ھ
القاہرۃ: السعادۃ ۱۳۲۵ھ

۵۶- بحار الانوار الجامعۃ لاخبار الائمۃ الاطہار
محمد باقر المجلسی م ۱۱۱۱ھ
تہران ۱۳۰۱-۱۳۱۵ھ

کتاب	مصنف / مطبع
۵۷- بحث جدید عن الوساطۃ بین المتنبّی وخصومہ للقاضی ابی الحسن الجرجانی فی حکومۃ القاضی الجرجانی فی النقد الادبی	الخفاجی، محمد عبد المنعم القاہرۃ، مطبعۃ محمد علی صبیح ۱۹۴۸ء
۵۸- البحر المحیط	ابو حیان النحوی، محمد بن یوسف الاندلسی الغرناطی الجیانی م ۷۴۵ھ القاہرۃ، السعادۃ ۱۳۲۰ھ
۵۹- البدء والتاریخ	المنسوب لاحمد بن سہل البلخی وہو لمطہر بن طاہر المقدسی م ۳۵۵ھ طبعۃ باریز ۱۸۹۹ء، وطبعۃ شالون ۱۹۱۶ء
۶۰- البدایۃ والنہایۃ	ابن کثیر، اسماعیل بن عمر عماد الدین الدمشقی م ۷۷۴ھ القاہرۃ ۱۳۵۱-۱۳۵۸ھ
۶۱- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع	الشوکانی، محمد بن علی م ۱۲۵۰ھ طبع مصر ۱۳۴۸ھ
۶۲- البدیع	ابن المعتز، عبد اللہ م ۲۹۶ھ القاہرۃ ۱۹۳۵ء
۶۳- البرہان فی علوم القرآن	الزرکشی، ابو عبد اللہ بدر الدین محمد بن بہادر م ۷۹۴ھ مصر، دار احیاء الکتب العربیۃ ۱۹۵۷ء
۶۴- البرہان فی وجوہ البیان	ابو الحسین اسحاق بن ابراہیم بن سلیمان بن وہب الکاتب. بغداد، مطبعۃ العانی ۱۹۶۷ء، تحقیق الدکتور احمد مطلوب، الدکتور خدیجۃ الحدیثی
۶۵- بستان المحدثین فی تذکرۃ کتب الحدیث والمحدثین	شاہ عبد العزیز محدث دہلوی م ۱۲۳۹ھ دہلی، نصرت المطابع ۱۲۰۰ھ
۶۶- بغیۃ الوعاۃ فی طبقات اللغویین والنحاۃ	السیوطی، جلال الدین م ۹۱۱ھ القاہرۃ، السعادۃ ۱۳۲۶ھ

۶۷۔ بغیۃ المرتاد فی الرد علی المتفلسفۃ والقرامطۃ والباطنیۃ = الرسالۃ السبعینیۃ
ابن تیمیۃ الحرانی م ۷۲۸ھ
القاہرۃ ۱۳۲۹ھ

۶۸۔ البلاغۃ، تطور و تاریخ
شوقی ضیف
القاہرۃ، دار المعارف ۱۹۶۵ء

۶۹۔ البلاغۃ عند السکاکی
احمد مطلوب
بغداد، دار النقامن ۱۹۶۴ء

۷۰۔ بیان اعجاز القرآن
الخطابی، حمد بن محمد بن ابراہیم ابو سلیمان
م ۳۸۸ھ
مطبعۃ دار التألیف بمصر ۱۳۷۲ھ الطبعۃ الاولی،
راجع ایضاً "ثلاث رسائل اعجاز القرآن"
(رقم ۱۲۹ فی ہذا الفہرس)

۷۱۔ البیان العربی، دراسۃ تاریخیۃ فنیۃ فی اصول البلاغۃ العربیۃ
بدوی طبانۃ
القاہرۃ، مطبعۃ الرسالۃ، الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۵۸ء

۷۲۔ البیان والتبیین
الجاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر م ۲۵۵ھ
القاہرۃ ۱۳۴۵ھ، المطبعۃ العلمیۃ ۱۳۱۱ھ
۱۳۱۳ھ

۷۳۔ تاریخ الادب الجغرافی
اغناطیوس یولیا نوفتش کراتشکوفسکی
ماسکو لینن گراڈ ۱۹۵۷ء، نقلہ الی العربیۃ
صلاح الدین عثمان ہاشم
وطبع فی القاہرۃ، لجنۃ التألیف والترجمۃ
والنشر ۱۹۶۳ء

۷۴۔ تاج التراجم فی طبقات الحنفیۃ
قاسم بن قطلوبغا الحنفی م ۸۷۹ھ
لیدن نشرۃ جوستاف فلوجل، بغداد
مکتبۃ العالی ۱۹۶۲ء

۷۵۔ تاج العروس شرح القاموس
السید مرتضی الزبیدی م ۱۲۰۵ھ
القاہرۃ، الخیریۃ ۱۳۰۶ھ

کتاب	مصنف / مطبع
٧٦۔ التاج المکلل من جواہر مآثر الطراز الآخر والاول	نواب صدیق حسن خاں م ١٣٠٧ھ المطبعۃ الہندیۃ بمبائی دشرف الدین الکتبی داولاده ١٣٨٣ھ ١٩٦٣ء
٧٧۔ تاریخ ابی الفداء، المختصر فی اخبار البشر	
٧٨۔ تاریخ بغداد	الخطیب البغدادی، احمد ... م ٤٦٣ھ القاہرۃ ١٣٤٩ھ
٧٩۔ تاریخ الجہمیۃ والمعتزلۃ	القاسمی، جمال الدین الدمشقی م ١٩١٤ء القاہرۃ، مطبعۃ المنار ١٣٣١ھ
٨٠۔ تاریخ دولۃ آل سلجوق	العماد الاصفہانی، محمد بن محمد بن حامد اختصار الشیخ الفتح بن علی بن محمد البغدادی الاصفہانی م ٦٤٣ھ القاہرۃ: مطبعۃ الموسوعات ١٣١٨ھ
٨١۔ تاریخ الرسل والملوک	ابن جریر الطبری، ابو جعفر محمد م ٣١٠ھ القاہرۃ، المطبعۃ الحسینیۃ، الطبعۃ الاولی ١٣٢٦ھ، نیز طبع لیدن
٨٢۔ التاریخ الصغیر	البخاری، محمد بن اسماعیل ابو عبد اللہ م ٢٥٦ھ الہ آباد ١٣٢٥ھ
٨٣۔ تاریخ عمر بن الخطاب	ابن الجوزی م ٥٩٧ھ القاہرۃ، دون تاریخ
٨٤۔ تاریخ الفرق الاسلامیۃ	علی مصطفی الغرابی القاہرۃ ١٩٤٨ء
٨٥۔ تاریخ فکرۃ اعجاز القرآن، منذ البعثۃ النبویۃ حتی عصرنا الحاضر	نعیم الحمصی دمشق، مطبعۃ الترقی ١٣٧٤ھ، قدم لہ محمد بہجۃ البیطار
٨٦۔ تاریخ القرآن	عبد اللطیف المفتی مونگیر ١٣٤٢ھ

کتاب	مصنف / طباعت
۸۷- تاریخ القرآن وغرائب رسمہ وحکمہ	محمد طاہر بن عبد القادر الکردی، القاہرہ ۱۹۵۳ء
۸۸- التاریخ الکبیر	البخاری محمد بن اسمٰعیل ابو عبداللہ م ۲۵۶ھ، حیدر آباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیہ ۱۳۶۱-۱۳۷۸ھ
۸۹- تاریخ الیعقوبی	الیعقوبی، احمد بن اسحاق بن واضح م ۲۸۴ھ، طبعہ نجف ۱۳۵۸ھ، طبعہ لیدن ۱۸۸۴ھ
۹۰- تأویلات القاشانی، تفسیر ابن عربی	
۹۱- تأویل مشکل القرآن	ابن قتیبہ الدینوری، عبداللہ بن مسلم ۲۷۶ھ، القاہرہ، عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ تحقیق السید احمد صقر
۹۲- تأویل مختلف الحدیث فی الرد علی اعداء اہل الحدیث	ابن قتیبہ الدینوری م ۲۷۶ھ، القاہرہ ۱۳۲۶ھ
۹۳- التبصیر فی الدین وتمییز الفرقۃ الناجیۃ عن فرق الہالکین	الاسفرایینی، ابو المظفر م ۴۷۱ھ، القاہرہ: الانوار ۱۹۴۰ الطبعۃ الاولی، ومکتبۃ الخانجی ۱۹۵۵ء، بتعلیقات محمد زاہد بن الحسن الکوثری
۹۴- التبیان فی تفسیر القرآن	الطوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن م ۴۶۰ھ، النجف، المطبعۃ العلمیۃ ۱۹۵۷ء
۹۵- تجارب الامم وعواقب الہمم	ابن مسکویہ م ۴۲۱ھ، القاہرہ ۱۳۳۲ھ
۹۶- تجرید اسماء الصحابۃ	الذہبی، ابو عبداللہ محمد بن احمد م ۷۴۸ھ، حیدر آباد دکن، دائرۃ المعارف العثمانیہ ۱۳۱۵ھ
۹۷- تحفۃ النظار فی غرائب الامصار وعجائب الاسفار	ابن بطوطہ، محمد بن عبداللہ اللواتی الطنجی م ۷۷۹ھ، القاہرہ ۱۳۲۲ھ، وبالمطبعۃ الاہلیۃ بباریس

۹۸۔ تخریج احادیث الکشاف = الکاف الشاف
ابن حجر العسقلانی م ۸۵۲ھ

۹۹۔ تدریب الراوی فی شرح تقریب للنواوی
السیوطی جلال الدین م ۹۱۱ھ
القاہرۃ ۱۳۰۷ھ طبعۃ الخیریۃ، ۱۳۷۹ھ،
طبعۃ مکتبۃ القاہرۃ

۱۰۰۔ تذکرۃ الحفاظ
الذہبی م ۷۴۸ھ
حیدر آباد الدکن، دائرۃ المعارف
العثمانیۃ ۱۳۳۴ھ

۱۰۱۔ تذکرہ علمائے ہند
رحمان علی
مرتبہ و مترجمہ از فارسی محمد ایوب قادری مع
مقدمہ سید معین الحق، کراچی: پاکستان
ہسٹاریکل سوسائٹی ۱۹۶۱ء

۱۰۲۔ تراث الإنسانیۃ
یشرف علی تحریرہا احمد ریاض ترکی وغیرہ
سلسلۃ تتناول البحث بالتعریف والبحث
والتحلیل روائع الکتب التی اثرت فی
الحضارۃ الانسانیۃ" المجلد الرابع، الدار المصریۃ
للتالیف والترجمۃ ۱۹۶۶ء

۱۰۳۔ تراجم علمائے اہل حدیث
ابو محمد یحیی امام خان نوشہروی
دہلی جید برقی پریس ۱۳۵۶ھ

۱۰۴۔ الترغیب والترہیب
المنذری ابو محمد عبد العظیم بن عبد القوی م ۶۵۶ھ
دہلی ۱۳۰۰ھ

۱۰۵۔ التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ
الغزالی، الامام م ۵۰۵ھ
بمبئی ۱۳۱۹ھ فی "مجموعۃ الرسائل"

۱۰۶۔ تفسیر الجلالین
الجلال المحلی والجلال السیوطی م ۸۶۴ھ، ۹۱۱ھ
القاہرۃ: دار احیاء الکتب العربیۃ ۱۳۴۵ھ

۱۰۷۔ تفسیر خازن = لباب التأویل

۱۰۸۔ تفسیر غریب القرآن
ابن قتیبۃ الدینوری م ۲۷۶ھ
القاہرۃ، عیسی الحلبی ۱۹۵۸ء تحقیق السید احمد صقر

۱۰۹۔ تفسیر القرآن العظیم
ابن کثیر، عماد الدین اسماعیل بن عمر الدمشقی م ۷۷۴ھ
القاہرۃ: التجاریۃ ۱۳۵۶ھ، ۱۳۶۷ھ،
الاستقامۃ ۱۳۷۳ھ

۱۱۰۔ تفسیر القرآن الکریم
التستری، ابو محمد سہل بن عبداللہ م ۲۸۳ھ
القاہرۃ السعادۃ ۱۹۰۸ء الطبعۃ الاولی

۱۱۱۔ تفسیر سفیان الثوری
ترتیب و تصحیح امتیاز علی خاں عرشی
رام پور ۱۹۶۵ء

۱۱۲۔ تفسیر سورۃ الاخلاص
ابن تیمیۃ م ۷۲۸ھ
القاہرۃ، المطبعۃ الحسینیۃ ۱۳۲۳ھ

۱۱۳۔ تفسیر طبری = جامع البیان
ابن جریر الطبری م ۳۴۵ھ
دار المعارف بمصر ۱۳۷۴ھ، تحقیق محمود محمد شاکر و احمد محمد شاکر

۱۱۴۔ تفسیر کبیر = مفاتیح الغیب
رازی، فخر الدین الامام

۱۱۵۔ التفسیر المظہری
القاضی ثناء اللہ پانی پتی
دہلی، حمید پریس بدون تاریخ، و حیدرآباد الدکن اشاعۃ العلوم

۱۱۶۔ تفسیر المنار
السید محمد رشید رضا
القاہرۃ، مطبعۃ المنار ۱۳۲۵ھ

۱۱۷۔ تفسیر ابن عربی = تاویلات القاشانی
عبدالرزاق القاشانی
القاہرۃ: الامیریۃ ۱۲۸۳ھ،
بمبئی: کریمی پریس ۱۲۹۱ھ

۱۱۸۔ التفسیر والمفسرون
محمد حسین الذہبی م ۱۹۷۸ء
القاہرۃ: دار الکتب الحدیثۃ ۱۹۶۱ء فی ثلاثۃ اجزاء

۱۱۹ - تقریب التہذیب	ابن حجر العسقلانی م ۸۵۲ھ دہلی ۱۲۷۲ھ
۱۲۰ - تلخیص البیان فی مجازات القرآن	الشریف الرضی م ۴۰۶ھ القاہرۃ، دار احیاء الکتب العربیۃ ۱۹۵۵ء، تحقیق وتقدیم محمد عبد الغنی حسن
۱۲۱ - التنبیہ والاشراف	المسعودی م ۳۴۵ھ لیدن ۱۸۹۳ء
۱۲۲ - تنزیہ القرآن عن المطاعن	عبد الجبار الاسد آبادی، قاضی القضاۃ م ۴۱۵ھ القاہرۃ: المکتبۃ الازھریۃ ۱۳۲۹ھ، الجمالیۃ ۱۳۲۹ھ
۱۲۳ - تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس	مجد الدین ابو طاہر محمد بن یعقوب الفیروز آبادی (المرتب) م طبع علی ہامش 'الدر المنثور' للسیوطی' القاہرۃ ۱۳۱۴ھ؛ الازہریۃ ۱۳۴۴ھ، مع 'لباب النقول' للسیوطی وکتاب 'معرفۃ الناسخ والمنسوخ' لابن حزم
۱۲۴ - تہذیب الاحکام	الطوسی، محمد بن الحسن ابو جعفر م ۴۶۰ طہران ۱۳۱۵ھ
۱۲۵ - تہذیب الاسماء واللغات	النووی، ابو زکریا محی الدین بن شرف م ۶۷۶ھ/ ۶۷۷ھ طبع غوطا ۱۸۴۷ء؛ القاہرۃ: ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، طبعۃ اخیرۃ
۱۲۶ - تہذیب التہذیب	ابن حجر العسقلانی م ۸۵۲ھ حیدر آباد دکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۲۵ھ
۱۲۷ - توجیہ النظر الی اصول علم الاثر	الجزائری، طاہر م ۱۳۳۸ھ القاہرۃ: المطبعۃ الجمالیۃ ۱۳۲۸ھ

۱۲۸۔ التوضیح والتلویح

التلویح لسعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی م ۷۹۲ھ، وہو شرح بالقول شرح بالتوضیح لمتن تنقیح الاصول لصدر الشریعۃ عبد اللہ بن مسعود المحبوبی م ۷۴۷ھ
القاہرۃ: دار الکتب العربیۃ ۱۳۲۷ھ

۱۲۹۔ ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن

للرمانی، والخطابی، والجرجانی، دار المعارف بمصر، دون تاریخ، تحقیق محمد خلف اللہ، ومحمد زغلول سلام، یحتوی علی:۔
۱۔ النکت فی اعجاز القرآن۔ ابو الحسن علی بن عیسی الرمانی م ۳۸۶ھ (ص ۶۹-۱۰۴)
۲۔ بیان اعجاز القرآن۔ ابو سلیمان حمد بن محمد بن ابراہیم الخطابی البستی م ۳۸۸ھ (ص ۱۹-۶۶)
۳۔ الرسالۃ الشافیۃ فی الاعجاز۔ عبد القاہر بن عبد الرحمن الجرجانی م ۴۷۱ھ (ص ۱۰۷-۱۴۴)

۱۳۰۔ جامع البدائع

ابن سینا م ۴۲۸ھ
القاہرۃ، السعادۃ ۱۹۱۷ء

۱۳۱۔ جامع البیان فی تفسیر القرآن

ابن جریر الطبری م ۳۱۰ھ
القاہرۃ، المطبعۃ الامیریۃ ۱۳۲۳ھ، المطبعۃ المیمنیۃ، دار المعارف بمصر ۱۳۷۴ھ، تحقیق محمود محمد شاکر واحمد محمد شاکر

۱۳۲۔ الجامع الصغیر مع شرحہ السراج المنیر للعزیزی

القاہرۃ ۱۳۱۲ھ، دار المطبعۃ العامرۃ ۱۳۰۴ھ

۱۳۳۔ الجامع لاحکام القرآن

القرطبی، ابو عبد اللہ محمد بن احمد م ۶۷۱ھ
القاہرۃ، دار الکتب ۱۳۵۴-۱۳۶۹ھ

۱۳۴۔ جامع مسانید الامام الاعظم

الخوارزمی، محمد بن محمود م ۶۶۵ھ
حیدر آباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۳۲ھ

کتاب	مصنف / ناشر
۱۲۵۔ الجمع بین رجال الصحیحین او الجمع بین کتابی ابی نصر الکلاباذی و ابی بکر الاصبہانی فی رجال البخاری و مسلم	ابن القیسرانی، محمد بن طاہر ابو الفضل م ۵۰۷ھ حیدرآباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۲۲ھ
۱۲۶۔ جمع الجوامع	ابن السبکی القاہرۃ: الازہریۃ ۱۳۲۱، مع شرحہ لجلال المحلی
۱۲۷۔ جمع القرآن	محمد علی لاہوری لاہور، احمدیہ انجمن اشاعت اسلام
۱۲۸۔ جمہرۃ اللغۃ	ابن درید الازدی محمد بن الحسن م ۳۲۱ھ حیدرآباد الدکن: دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۵۱ھ
۱۲۹۔ جواہر الالفاظ	قدامۃ بن جعفر القاہرۃ، مکتبۃ الخانجی ۱۹۳۲ء
۱۴۰۔ الجواہر المضیئۃ	القرشی، ابو محمد عبد القادر بن محمد م ۷۷۵ھ حیدرآباد الدکن دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۳۲ھ
۱۴۱۔ الجہد المقل فی تنزیہ المعز والمذل	شیخ الہند مولانا محمود حسن
۱۴۲۔ حاشیۃ علی الکشاف	محمد علیان المرزوقی القاہرۃ الاستقامۃ ۱۹۵۳ء، علی ہامش 'الکشاف'
۱۴۳۔ الحاوی فی سیرۃ الامام ابی جعفر الطحاوی	محمد زاہد بن الحسن الکوثری القاہرۃ، مطبعۃ الانوار ۱۳۶۸ھ
۱۴۴۔ حجۃ اللہ البالغۃ	شاہ ولی اللہ الدہلوی المحدث
۱۴۵۔ حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرۃ	السیوطی م ۹۱۱ھ القاہرۃ، ادارۃ الوطن ۱۲۹۹ھ

۱۴۶- حدائق الحنفیۃ
فقیر محمد جہلمی
لکھنؤ، نول کشور پریس ۱۳۲۴ھ

۱۴۷- الحضارۃ الاسلامیۃ فی القرن الرابع الہجری
آدم میتز، نقلہ الی العربیۃ عبدالہادی ابوریدۃ
القاہرۃ

۱۴۸- حیاۃ الحیوان (او طبقات الحیوان الکبری)
الدمیری، کمال الدین م ۸۰۸ھ
القاہرۃ ۱۳۲۴ھ

۱۴۹- خزانۃ الأدب ولب لباب لسان العرب
البغدادی، عبدالقادر بن عمر م ۱۰۹۳ھ
مصر ۱۲۹۹ھ فی اربعۃ مجلدات

۱۵۰- خزینۃ الاصفیاء
غلام سرور لاہوری
لکھنؤ، نول کشور پریس ۱۹۱۴ء

۱۵۱- الخطط = المواعظ والاعتبار

۱۵۲- الخوارج والشیعۃ
فلہوزن
القاہرۃ ۱۹۵۸ء - ترجمۃ عبدالرحمٰن البدوی

۱۵۳- خلاصۃ تذہیب تہذیب الکمال فی اسماء الرجال
الخزرجی، صفی الدین م ۹۲۳ھ
القاہرۃ الخیریۃ ۱۳۰۱ھ و ۱۳۲۲ھ

۱۵۴- دائرۃ المعارف الاسلامیۃ
یصدرہا باللغۃ العربیۃ احمد الشنتاوی وشرکاؤہ
القاہرۃ: مطبعۃ لجنۃ الترجمۃ ۱۹۳۳، ۱۹۵۷ء

۱۵۵- الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ
ابن حجر العسقلانی م ۸۵۲ھ
حیدرآباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۴۸ھ

۱۵۶- الدر المنثور
السیوطی جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر م ۹۱۰ھ
القاہرۃ المیمنیۃ ۱۳۱۴ھ

۱۵۷- درۃ التنزیل وغرۃ التاویل
ابو عبداللہ الاسکافی م ۴۲۰ھ
القاہرۃ، السعادۃ م ۱۳۲۶ھ

۱۵۸۔ دلائل الاعجاز	عبد القاہر الجرجانی م۴۷۱ھ ۱۔ نشرہ السید محمد رشید رضا، الطبعۃ الثانیۃ بمطبعۃ المنار ۱۳۳۱ھ، بتصحیح محمد عبدہ و محمد محمود الترزی الشنقیطی ۲۔ حققہ و علق علیہ و مہد لہ بمقدمۃ فی تاریخ البلاغۃ العربیۃ محمد بن تاویت، المطبعۃ المہدیۃ (تطوان، المغرب) دون تاریخ
۱۵۹۔ دول الاسلام	الذہبی، شمس الدین م۷۴۸ھ حیدر آباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۳۷ھ
۱۶۰۔ الدیباج المذہب فی معرفۃ اعیان علماء المذہب	ابن فرحون م۷۹۹ھ القاہرۃ، السعادۃ ۱۳۲۹ھ و ۱۳۵۱ھ
۱۶۱۔ الذخیرۃ فی محاسن اہل الجزیرۃ	ابن بسام، ابو الحسن علی الشنترینی م۵۴۲ھ القاہرۃ مطبعۃ لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر ۱۹۳۹ء/۱۳۵۸ھ
۱۶۲۔ الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ	محمد محسن الشہیر بالشیخ آغا بزرگ الطہرانی نزیل النجف النجف ۱۹۳۶ء
۱۶۳۔ ذیل تجارب الامم	الوزیر ابو شجاع محمد بن الحسین م۴۸۸ھ القاہرۃ ۱۳۳۴ھ
۱۶۴۔ رحلۃ ابن بطوطۃ و تحفۃ النظار	
۱۶۵۔ الرد علی البکری	ابن تیمیۃ م۷۲۸ھ المطبعۃ السلفیۃ بمصر ۱۳۴۶ھ
۱۶۶۔ رسائل الانتقاد	ابن شرف، ابو عبد اللہ محمد بن ابی سعید بن احمد الجذامی القیروانی نبغ نحو ۴۹۰ھ طبعہا محمد کرد علی فی "رسائل البلغاء"،

	ص ۲۴۱ الی ص ۲۶۸، وصححها حسن حسنی عبدالوہاب درتوجہ رکتہ المصح فی رسائل الانتقاد ص ۲۳۱-۲۳۲)
۱۶۷- رسائل ابن سینا	ابن سینا م ۴۲۷ھ حیدرآباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۹۰۸ء
۱۶۸- رسائل البلغاء	نشرہا محمد کرد علی القاہرۃ: دارالکتب العربیۃ الکبری ۱۳۳۱ھ
۱۶۹- رسائل الخوارزمی	الخوارزمی، ابوبکر م ۳۸۳ھ القاہرۃ ۱۳۱۲ھ
۱۷۰- رسائل اخوان الصفاء	القاہرۃ مطبعۃ الآداب ۱۳۰۶ھ
۱۷۱- الرسالۃ	الشافعی، محمد بن ادریس الامام م ۲۰۴ھ القاہرۃ ۱۳۱۲ھ، ۱۳۲۱ھ
۱۷۲- الرسالۃ التدمریۃ	ابن تیمیۃ م ۷۲۸ھ القاہرۃ، مطبعۃ الاسلام تصحیح محمد زہری النجار
۱۷۳- رسالۃ رشید الدین الوطواط فیما جری بینہ وبین الامام الزمخشری من المحاورات الادبیۃ	نشرہا محمد کرد علی فی رسائل البلغاء (ص ۲۹۶-۲۹۷)
۱۷۴- الرسالۃ السبعینیۃ، بغیۃ المرتاد	ابن تیمیۃ م ۷۲۸ھ القاہرۃ ۱۳۲۹ھ
۱۷۵- الرسالۃ القشیریۃ	القشیری، عبدالکریم بن ہوازن مصر ۱۲۸۴ھ
۱۷۶- الرسالۃ المستطرفۃ لبیان مشہور کتب السنۃ المشرفۃ	محمد الکتانی بیروت ۱۳۳۲ھ، الطبعۃ الاولیٰ
۱۷۷- روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی	الآلوسی، شہاب الدین ابوالثناء محمود بن عبداللہ الحسینی م ۱۲۷۰ھ القاہرۃ، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ ۱۳۵۳ھ

۱۷۸۔ روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات
الخوانساری، محمد باقر الموسوی الاصبہانی م ۱۳۱۳ھ
طہران ۱۳۰۷ھ/ ۱۳۴۷ھ اربعۃ اجزاء
فی مجلد واحد طبع علی الحجر ۱۳۶۷ھ

۱۷۹۔ الروضۃ البہیۃ فیما بین الاشاعرۃ والماتریدیۃ
ابو عذبۃ الحسن بن عبد المحسن
حیدرآباد الدکن، دائرۃ المعارف
النظامیۃ ۱۳۲۲ھ الطبعۃ الاولی

۱۸۰۔ الریاض النضرۃ فی مناقب العشرۃ
المحب الطبری
مصر ۱۳۲۷ھ

۱۸۱۔ الزمخشری
بروکلمن، تعریب خورشید
مقالۃ فی دائرۃ المعارف الاسلامیۃ
۱۰/ ۴۰۳ - ۴۱۰
یصدرہا باللغۃ العربیۃ احمد الشنتاوی وغیرہ

۱۸۲۔ سرح العیون شرح رسالۃ ابن زیدون
ابن نباتۃ المصری م ۷۶۸ھ
القاہرۃ ۱۲۷۸ھ

۱۸۳۔ سر الفصاحۃ
الخفاجی ابو محمد عبد اللہ بن محمد ابن سنان
الحلبی م ۴۶۶ھ
القاہرۃ: المطبعۃ الرحمانیۃ ۱۳۵۰ھ الطبعۃ الاولی

۱۸۴۔ السنن
ابن ماجہ، محمد بن یزید ابو عبد اللہ القزوینی
م ۲۷۳ھ
مطبع فاروقی دہلی

۱۸۵۔ السنن
ابو داؤد سلیمان بن الاشعث السجستانی م ۲۷۵ھ
دہلی ۱۳۱۸ھ

۱۸۶۔ السنن
الترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ م ۲۷۹ھ
دہلی: فخر المطابع ۱۲۶۹ھ

۱۸۷۔ السنن الصغیر
النسائی، احمد بن شعیب ابو عبد الرحمن م ۳۰۳ھ
کانپور ۱۲۹۹ھ

۱۸۸- السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی
السباعی، مصطفےٰ
القاہرۃ، مکتبہ دارالعروبۃ ۱۹۶۱م، الطبعۃ الاولیٰ

۱۸۹- سیرت عائشہ
سید سلیمان ندوی
اعظم گڑھ، مطبع معارف ۱۹۵۲ء

-۱۸۹
۱۹۰- الشافیۃ فی الاعجاز
عبدالقاہر الجرجانی م ۴۷۱ھ
دارالمعارف بمصر دون تاریخ، فی ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن (ص ۱۰۷-۱۴۴)

۱۹۱- شذرات الذہب فی اخبار من ذہب
ابن العماد الحنبلی، عبدالحی بن احمد ابو الفلاح
م ۱۰۸۹ھ
القاہرۃ، طبعۃ حسام الدین القدسی ۱۳۵۰ھ

۱۹۲- شرح العقائد النسفیۃ
التفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر م ۷۹۲ھ
القاہرۃ، مطبعۃ مصطفےٰ الحلبی ۱۳۲۱ھ؛ الآستانۃ: شرکۃ صحافیۃ عثمانیۃ ۱۳۲۶ھ

۱۹۳- شرح الفقہ الاکبر
الماتریدی
حیدرآباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۹۴۷ء

۱۹۴- شرح مقاصد الطالبین فی اصول الدین فی الکلام
التفتازانی، سعدالدین عمر
استانبول ۱۲۷۷ھ، ۱۳۰۵ھ

۱۹۵- شرح المواقف
الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد
استانبول ۱۲۸۶ھ؛ القاہرۃ: السعادۃ
۱۹۰۷ء

۱۹۶- شرح نہج البلاغۃ
ابن ابی الحدید
بیروت ۱۳۷۴ھ، مصر ۱۳۳۰ھ

۱۹۷- الشقائق النعمانیۃ فی علماء الدولۃ العثمانیۃ
طاش کبری زادہ
طبعۃ مصر ۱۳۱۰ھ، مطبوع علی ہامش 'وفیات الاعیان'

۱۹۸- الشیعۃ وفنون الاسلام
حسن صدر الدین
صیدا، مطبعۃ العرفان ۱۳۳۱ھ

۱۹۹- الصاحبی، فی فقہ اللغۃ وسنن العرب فی کلامہا
ابن فارس، احمد م ۳۹۵ھ
القاہرۃ، المکتبۃ السلفیۃ ۱۹۱۰ء

۲۰۰- صبح الاعشیٰ
القلقشندی، احمد بن علی ابو العباس م ۸۲۱ھ
القاہرۃ ۱۳۲۷ھ و ۱۳۳۱ھ

۲۰۱- الصحاح (تاج اللغۃ وصحاح العربیۃ)
الجوہری ابو نصر اسماعیل م ۳۹۳ھ
القاہرۃ ۱۲۸۲ھ

۲۰۲- الصحیح (الجامع المسند الصحیح)
البخاری محمد بن اسماعیل ابو عبد اللہ م ۲۵۶ھ
میرٹھ، مطبع احمدی ۱۲۸۴ھ

۲۰۳- الصحیح
مسلم بن الحجاج ابو الحسین النیسابوری م ۲۶۱ھ
دہلی مطبع احمدی ۷۳-۱۲۶۹ھ، مطبع مصر ۱۳۲۷ھ

۲۰۴- صحیفۂ ہمام بن منبہ (الصحیفۃ الصحیحۃ)
حمید اللہ (مرتب)
حیدرآباد دکن، مکتبہ مشاۃ ثانیہ ۱۹۵۶ء
(عربی متن واردو ترجمہ)

۲۰۵- صدیق اکبرؓ
سعید احمد اکبرآبادی
دہلی: ندوۃ المصنفین ۱۹۵۷ء

۲۰۶- الصواعق المرسلۃ علی الجہمیۃ والمعطلۃ
ابن قیم الجوزیۃ م ۷۵۱ھ
مکتبۃ المکرمۃ ۱۳۴۸ھ

۲۰۷- ضحی الاسلام
احمد امین
القاہرۃ، مطبعۃ لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر، ۱۳۵۱ھ

۲۰۸- الضوء اللامع لاہل القرن التاسع
السخاوی شمس الدین محمد م ۹۰۲ھ
القاہرۃ، مطبعۃ القدسی ۱۳۵۵ھ
السعادۃ ۱۳۵۳ھ

۲۰۹- الطائفۃ الاسماعیلیۃ
محمد کامل حسین
القاہرۃ ۱۹۵۹ء

۲۱۰۔ طبقات الحنابلۃ
ابن ابی یعلی، اختصار محمد بن عبد القادر النابلسی
دمشق ۱۳۵۰ھ

۲۱۱۔ طبقات الشافعیۃ الکبری
السبکی، تاج الدین عبد الوہاب بن تقی الدین م ۷۷۱ھ
القاہرۃ ۱۳۲۴ھ بالمطبعۃ الحسینیۃ

۲۱۲۔ الطبقات الکبریٰ و الطبقات الکبیر
ابن سعد م ۲۳۰ھ
بیروت ۱۹۵۷ء

۲۱۳۔ الطبقات الکبیر
ابن سعد، محمد بن سعد کاتب الواقدی م ۲۳۰ھ
لیدن ۱۳۲۲ھ، فی ثمانیۃ مجلدات عدا الفہارس

۲۱۴۔ طبقات المفسرین
السیوطی جلال الدین م ۹۱۱ھ
لیدن ۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ھ
تصحیح و تحشیہ

۲۱۵۔ الطراز
یحیی بن حمزۃ العلوی الیمنی م ۷۴۹ھ
القاہرۃ، مطبعۃ المقتطف ۱۳۲۲ھ نشرہ
السید المرصفی

۲۱۶۔ ظفر الوالہ بمظفر و آلہ
محمد بن عمر المکی الآصفی الغ خانی
لندن ۱۹۱۰ء

۲۱۷۔ عبد القاہر الجرجانی وجہودہ فی البلاغۃ العربیۃ
احمد احمد بدوی
القاہرۃ، مکتبہ مصر، دون تاریخ

۲۱۸۔ عجالۂ نافعہ
شاہ عبد العزیز دہلوی
کراچی نور محمد کارخانہ تجارت کتب ۱۹۶۴ء
مع التعلیق الموسوم بفوائد جامعہ بر عجالۂ نافعہ
از مولانا محمد عبد الحلیم چشتی

۲۱۹۔ عرائس البیان فی حقائق القرآن
ابو محمد روزبہان بن ابی النصر
طبع ہند ۱۳۱۵ھ

۲۲۰۔ العرائس فی قصص الانبیاء، او عرائس المجالس
الثعلبی احمد بن ابراہیم ابو اسحاق ۴۲۷ھ
المطبعۃ السعیدیۃ بمصر ۱۳۳۲ھ

۲۲۱- العقائدالنسفیۃ
النسفی، عمرالحنفی الماتریدی م ۵۳۷ھ
القاہرۃ ۱۳۱۹ھ

۲۲۲- عقیدۃ الشیعۃ
روتلڈسن
القاہرۃ ۱۹۴۹ء

۲۲۳- العلم الشامخ فی ایثار الحق علی الآباء والمشائخ
المقبلی، الشیخ صالح الیمانی م ۱۱۰۸ھ
القاہرۃ ۱۳۲۱ھ

۲۲۴- العمدۃ، فی محاسن الشعر وآدابہ ونقدہ
ابن رشیق القیروانی، الحسن م ۴۶۳ھ
القاہرۃ، السعادۃ ۱۹۶۳ء، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید

۲۲۵- عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر
ابن سیدالناس، ابوالفتح محمد
القاہرۃ، مکتبۃ القدسی ۱۳۵۶ھ

۲۲۶- غایۃ النہایۃ فی طبقات القراء
ابن الجزری، ابوالخیر محمد بن محمد م ۸۳۲ھ
مصر ۱۳۵۲ھ، الآستانۃ ۱۹۳۵ء نشر برجستراسر

۲۲۷- غرائب القرآن ورغائب الفرقان
النیسابوری، نظام الدین الحسن بن محمد ابن حسین القمی
القاہرۃ الامیریۃ ۱۳۲۳ھ علی ہامش تفسیر الطبری

۲۲۸- غرر الفوائد ودرر القلائد = امالی الشریف المرتضی
الشریف المرتضی، علی بن الحسین
القاہرۃ ۱۹۵۴ء، حققہ محمد ابوالفضل ابراہیم

۲۲۹- غریب القرآن
محمد بن عزیز السجستانی العزیزی، ابوبکر
القاہرۃ، المطبعۃ الرحمانیۃ ۱۳۴۲ھ

۲۳۰- الفائق فی غریب الحدیث
الزمخشری محمود بن عمر م ۵۳۸ھ
حیدرآباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۲۴ھ، الطبعۃ الاولی

۲۳۱- الفاروق
شبلی نعمانی
دہلی، علمی کتاب خانہ ۱۹۵۱ء

۲۳۲- الفتاوی الکبری
ابن تیمیة
القاہرة، دارالکتب الحدیثة ۱۳۸۴ - ۸۵ھ
خمسة اجزاء بتقدیم حسنین محمد مخلوف

۲۳۳- فتح الباری شرح صحیح البخاری
ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی
القاہرة، المطبعة المنیریة ۱۳۰۱ھ، الخیریة ۱۳۱۹ھ

۲۳۴- فتح الرحمان لطالب آیات القرآن
علی زادہ فیض اللہ بک الحسنی المقدسی
(المرتب)
القاہرة، مطبعة مصطفے البابی الحلبی ۱۳۴۶ھ

۲۳۵- الفتوحات المکیة
ابن عربی
القاہرة، دارالکتب العربیة ۱۳۲۹ - ۱۳۹۳ھ

۲۳۶- فتوح البلدان
البلاذری
مصر ۱۳۱۹ھ

۲۳۷- فتح المغیث بشرح الفیة الحدیث للحافظ زین الدین العراقی
السخاوی م ۹۰۲ھ
لکھنؤ، انوار ابراہیم ۱۳۰۳ھ

۲۳۸- فجر الاسلام
احمد امین
القاہرة ۱۳۴۷ھ، مطبعة لجنة التالیف والترجمة والنشر

۲۳۹- فخر الحسن
فخر الحسن دہلوی
مطبع عزیز دکن، حیدرآباد دکن ۱۳۱۲ھ

۲۴۰- الفرق بین الفرق
عبدالقاہر البغدادی م ۴۲۹ھ
القاہرة ۱۳۲۸ھ تحقیق وتعلیق محمد بدر

۲۴۱- الفصل فی الملل والاہواء والنحل
ابن حزم م ۴۵۶ھ
القاہرة ۱۳۴۷ھ

۲۴۲- فصوص الحکم
ابن عربی
القاہرة مطبعة الزمان ۱۳۰۴ھ

۲۴۳- فصوص الحکم
الفارابی، ابونصر
القاہرة، السعادة ۱۹۰۷ء

کتاب	تفصیل
۲۴۴ - فضائح الباطنیۃ	الغزالی م ۵۰۵ھ القاہرۃ: الدار القومیۃ للطباعۃ والنشر ۱۹۶۴ء تحقیق عبدالرحمٰن بدوی (فضائح الباطنیۃ وفضائل المستظہریۃ او المستظہری نشرہ کاملا لاول مرۃ؛ ونشرہ جولڈ تسیہر ۱۹۱۶ء فی لیدن عند الناشر بریل ہو تعاول لہ منہ ثلثہ)
۲۴۵ - فلسفۃ المعتزلۃ، فلاسفۃ الاسلام الاسبقین	البیر نصری نادر الجزء الاول بالاسکندریۃ ۱۹۵۰ء؛ الجزء الثانی ببغداد ۱۹۵۱ء
۲۴۶ - الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ مع التعلیقات السنیۃ	عبدالحی فرنگی محلی (لکلاہما لہ) م القاہرۃ، السعادۃ ۱۳۲۴ھ الطبعۃ الاولیٰ تصحیح محمد بدرالدین ابو فراس النعسانی
۲۴۷ - فوائد الفواد	امیر حسن علاء سجزی لاہور ۱۹۶۶ء تصحیح محمد لطیف ملک
۲۴۸ - فوات الوفیات	الکتبی، محمد بن شاکر م ۷۶۴ھ القاہرۃ بالامیریۃ ۱۲۸۳ھ، السعادۃ ۱۹۵۱ء
۲۴۹ - الفوز الکبیر فی اصول التفسیر	الشاہ ولی اللہ الدہلوی لاہور، مطبع محمدی ۱۳۰۰ھ مع (فتح الخبیر)؛ القاہرۃ ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ ۱۳۴۶ھ
۲۵۰ - فہرس الخزانۃ التیموریۃ	نشر تہا دار الکتب المصریۃ ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء
۲۵۱ - الفہرست	ابن الندیم ابو الفتح محمد بن اسحاق م ۳۸۵ھ القاہرۃ ۱۳۴۸ھ بالمطبعۃ الرحمانیۃ
۲۵۲ - فہرست کتب خانہ رام پور	احمد علی خاں شوق م ۱۳۴۲ھ سرکار عالی رام پور ۱۹۲۸ء

۲۵۳- فہرست المخطوطات، دار الکتب المصریۃ، نشرۃ بالمخطوطات التی اقتنتہا الدار من ۱۹۳۶ الی ۱۹۵۵ء
فؤاد سید
القاہرۃ، مطبعۃ دار الکتب ۱۹۶۱ء

۲۵۴- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت
بحر العلوم عبد العلی الانصاری
القاہرۃ، الامیریۃ ۱۳۲۴ھ

۲۵۵- فیض الباری علی صحیح البخاری
محمد انور شاہ الکشمیری م ۱۳۵۲ھ مع حاشیۃ البدر الساری الی فیض الباری لمحمد بدر عالم میرٹھی،
القاہرۃ، مطبع حجازی ۱۳۵۷ھ

۲۵۶- القاموس المحیط
مجد الدین الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب م ۸۱۷ھ
القاہرۃ، المطبعۃ المصریۃ ۱۹۳۵ء

۲۵۷- القرطین او کتابی مشکل القرآن وغریبہ لابن قتیبۃ الدینوری
ابن مطرف الکنانی
مطبعۃ الخانجی بمصر ۱۳۵۵ھ، الطبعۃ الاولیٰ

۲۵۸- قصص الانبیاء المسمی بالعرائس او عرائس المجالس
الثعلبی، احمد بن محمد
مصر ۱۳۲۲ھ

۲۵۹- القول المستحسن فی فخر الحسن
حسن الزمان
حیدرآباد الدکن، مطبع عزیز دکن ۱۳۱۲ھ

۲۶۰- الکاف الشاف فی تخریج احادیث الکشاف
ابن حجر العسقلانی، ابو الفضل احمد بن علی م ۸۵۲ھ
طبع مصر ۱۳۵۴ھ علی ہامش الکشاف؛
القاہرۃ، مطبعۃ الاستقامۃ ۱۹۵۳/۱۳۷۲
علی ہامش الکشاف

۲۶۱- الکافی فی الاصول والفروع
الکلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب
طہران: دار الکتب الاسلامیۃ ۱۳۰۲ھ،
جزءان فی الاصول وجزءان فی الفروع

۲۶۲- الکامل فی التاریخ
ابن الاثیر عز الدین ابو الحسن علی م ۶۳۰ھ
لیدن ۱۸۶۶-۷۶ء فی ۱۲ جزءا؛
القاہرۃ ۱۲۹۰ھ؛ طبعۃ الشیخ احمد حلبی ومحمد آفندی مصطفےٰ ۱۳۰۳ھ

۲۶۳- الکامل فی اللغۃ والادب
المبرد، ابوالعباس محمد بن یزید م ۲۸۵ھ
القاہرۃ ۱۳۲۴ھ، الخیریۃ ۱۳۰۸ھ

۲۶۴- کتاب الحیوان
الجاحظ عمرو بن بحر
القاہرۃ، السعادۃ ۱۳۲۵ھ، وفی سبعۃ اجزاء
بمصر ۱۳۶۲ھ بتحقیق عبدالسلام ہارون

۲۶۵- کتاب الخراج وصناعۃ الکتابۃ
قدامہ بن جعفر
طبع فی کتاب
Taxation In Islam Vol, II, Qudama Bin Jafar's Kitab Al-Kharaj Part VII, Ed. Ben Shamash, Brill 1965, Arabic Text Chaps 1-18

۲۶۶- کتاب الرجال
النجاشی، ابوالعباس احمد بن علی م ۴۵۰ھ
بمبی ۱۳۱۷ھ

۲۶۷- کتاب الصناعتین، الکتابۃ والشعر
العسکری، ابوالہلال بن عبداللہ بن سہل م ۳۹۵ھ
طبع آستانہ ۱۳۲۰ھ الطبعۃ الاولی

۲۶۸- کتاب اللمع فی الرد علی اہل الزیغ والبدع
الاشعری، ابوالحسن بن اسماعیل
بیروت ۱۹۵۲ء، نشرۃ الاب مکارتی الیسوعی

- کتاب المصاحف
ابن ابی داؤد
لیدن ۱۹۳۷ء، نشرہ آرتھر جیفرے

۲۷۰- کتاب المعارف
ابن قتیبۃ الدینوری، عبداللہ بن مسلم ۲۷۹ھ
القاہرۃ ۱۳۰۰ھ و ۱۳۵۳ھ

۲۷۱- الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل
الزمخشری م ۵۳۸ھ
القاہرۃ: مطبعۃ الاستقامۃ ۱۹۵۳/۱۳۷۳
الطبعۃ الثانیۃ فی اربعۃ اجزاء، نشرہ المکتبۃ التجاریۃ الکبری بمصر تصحیح مصطفیٰ حسین احمد

وبذیلہ اربعۃ کتب الآتیۃ :-
١- الانتصاف لاحمد بن المنیر الاسکندری
٢- الکاف الشاف فی تخریج احادیث الکشاف
لابن حجر العسقلانی   ٣- حاشیۃ علی الکشاف
للشیخ محمد علیان المرزوقی   ٤- مشاہد
الانصاف علی شواہد الکشاف للمرزوقی المذکور

٢٧٢- "الکشاف للزمخشری"
امین الخولی
مقالۃ فی "تراث الانسانیۃ" یشرف علی
تحریرہا احمد ریاض ترکی وغیرہ،
المجلد الرابع ١٩٦٦ء، القاہرۃ، الدار المصریۃ
للتالیف والترجمۃ

٢٧٣- کشف اسرار الباطنیۃ واخبار القرامطۃ
محمد بن مالک الیمانی الحمادی، من فقہاء السنۃ
فی الیمن فی اواسط المائۃ الخامسۃ للہجرۃ، القاہرۃ
مطبعۃ الانوار، ١٣٥٧ھ؟ وفی ١٩٥٥ء الطبعۃ
الثالثۃ، طبع مع "التبصیر فی الدین" بتعلیق محمد
زاہد بن الحسن الکوثری

٢٧٤- کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون
مصطفی بن عبد اللہ الشہیر بحاجی خلیفہ وکاتب
چلبی م ١٠٦٧ھ
استانبول ١٣٦٠ھ/ ١٩٤٠ء

٢٧٥- لباب التأویل فی معانی التنزیل
الخازن البغدادی، علی بن محمد م ٧٤١ھ
القاہرۃ الخیریۃ ١٣٠٩ھ، التقدم ١٣٣١ھ

٢٧٦- لباب النقول فی اسباب النزول
السیوطی جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر م ٩١١ھ
القاہرۃ، الازہریۃ ١٣٤٣، علی ہامش "تنویر المقیاس
من تفسیر ابن عباس" للفیروزآبادی

٢٧٧- لسان العرب
ابن منظور الافریقی، الانصاری، ابو الفضل
جمال الدین محمد بن مکرم م ٧١١ھ
القاہرۃ، الامیریۃ ١٣٠٢ھ

۲۷۸۔ لسان المیزان
ابن حجر العسقلانی
حیدرآباد الدکن ۱۳۳۱ھ دائرۃ المعارف العثمانیۃ

۲۷۹۔ مباحث فی علوم القرآن
صبحی الصالح
دمشق ۱۹۶۲ء، الطبعۃ الثانیۃ مطبعۃ جامعۃ دمشق

۲۸۰۔ مجاز القرآن
ابو عبیدۃ معمر بن المثنی
القاہرۃ، ۱۹۵۴ء، تحقیق، فؤاد سزگین

۲۸۱۔ المجالس المستنصریۃ
الداعی علم الاسلام ثقۃ الامام
القاہرۃ، دار الفکر العربی، دون تاریخ
تحقیق محمد کامل حسین

۲۸۲۔ مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ

۲۸۳۔ مجمع الامثال
المیدانی
مصر ۱۲۸۴ھ، ۱۳۱۰ھ

۲۸۴۔ مجمع البیان
الطبرسی، الفضل بن الحسن بن الفضل م ۵۴۸ھ
تہران ۱۳۷۳ھ، بتصحیح ابی الحسن الشعرانی؛
تہران ۱۳۱۴ھ

۲۸۵۔ مجموعۃ رسائل رشید الدین الوطواط
طبعۃ المعارف ۱۳۱۵ھ، بالقاہرۃ، جزءان فی مجلد

۲۸۶۔ مجموعۃ الرسائل الکبرٰی
ابن تیمیۃ
القاہرۃ، العامرۃ الشرفیۃ ۱۳۲۳ھ

۲۸۷۔ مجموعۃ الفتاوی
ابن تیمیۃ
مطبعۃ کردستان العلمیۃ ۱۳۲۶-۲۹ اربعۃ اجزاء

۲۸۸۔ المحیط بالتکلیف
قاضی عبد الجبار الاسد آبادی، جمع الحسن
بن احمد بن متویۃ،
تحقیق عمر السید عزمی، مراجعۃ احمد فؤاد الاہوانی،
القاہرۃ: الدار المصریۃ للتالیف والترجمۃ
دون تاریخ

۲۸۹۔ مختار الصحاح
الرازی محمد بن ابی بکر بن عبد القادر
القاہرۃ ۱۹۵۰ء

۲۹۰۔ مختصر الدول
ابن العبری، غریغوریس ابو الفرج بن اہرون م ۱۲۸۶ء
بیروت ۱۸۹۰ء نشرہ صالحانی؛ بیروت: المطبعۃ الکاثولیکیۃ ۱۹۵۸ء وضع حواشیہ انطون صالحانی الیسوعی

۲۹۱۔ المختصر فی اخبار البشر
ابو الفداء اسماعیل بن علی، عماد الدین م ۷۳۲ھ
القسطنطینیۃ: المطبعۃ العامرۃ الشاہانیۃ ۱۲۸۶ھ

۲۹۲۔ مختصر المعانی
التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر م ۷۹۱ھ
دہلی: کتب خانہ رشیدیہ ۱۳۵۹ھ، تعلیق شیخ الہند مولانا محمود حسن

۲۹۳۔ المذاہب الاسلامیۃ
ابو زہرہ
القاہرۃ، بدون تاریخ

۲۹۴۔ المذاہب الاسلامیۃ فی تفسیر القرآن الکریم
گولڈ سیہر
القاہرۃ، ۱۹۴۴ء، العلوم تعریب علی حسن عبد القادر
الجزء الاول

۲۹۵۔ مذاہب التفسیر الاسلامی
گولڈ سیہر
القاہرۃ ۱۹۵۵ء، مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ، تعریب عبد المنعم النجار

۲۹۶۔ مرہم العلل المعضلۃ فی دفع الشبہ والرد علی المعتزلۃ
الیافعی، ابو محمد عبد اللہ بن اسعد م ۷۶۸ھ
کلکتہ ۱۹۱۰ء

۲۹۷۔ مرآۃ الانوار ومشکاۃ الاسرار
عبد اللطیف الگازرانی
طبع العجم ۱۳۰۳ھ

۲۹۸۔ مرآۃ الجنان وعبرۃ الیقظان فی معرفۃ ما یعتبر من حوادث الزمان
الیافعی، ابو محمد عبد اللہ بن اسعد م ۷۶۸ھ
حیدرآباد دکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۳۷ھ

کتاب	مصنف / مطبع
۲۹۹۔ مروج الذہب ومعادن الجوہر	المسعودی، ابوالحسین علی بن الحسین م ۳۴۵ھ پاریس ۱۸۶۱-۱۸۷۳ء؛ القاہرۃ البہیۃ ۱۳۴۶ھ
۳۰۰۔ المستصفی	الغزالی، ابوحامد م ۵۰۵ھ القاہرۃ ۱۳۲۲ھ؛ الامیریۃ ۱۳۲۴ھ
۳۰۱۔ المستقصی فی امثال العرب	الزمخشری حیدرآباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۹۶۲ء
۳۰۲۔ المستدرک علی الصحیحین	الحاکم، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ النیسابوری م ۴۰۵ھ حیدرآباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۴۰ھ
۳۰۳۔ مسلم الثبوت	محب اللہ بن عبدالشکور القاہرۃ، الامیریۃ ۱۳۲۴ھ
۳۰۴۔ المسند	امام احمد بن محمد بن حنبل الشیبانی م ۲۴۱ھ القاہرۃ، المطبعۃ المیمنیۃ ۱۳۱۳ھ
۳۰۵۔ المسند	الدارمی، عبداللہ بن عبدالرحمٰن ابومحمد م ۲۵۵ھ کانپور ۱۲۹۳ھ
۳۰۶۔ مشاہد الانصاف علی شواہد الکشاف	محمد علیان المرزوقی القاہرۃ، الاستقامۃ ۱۹۵۲ء
۳۰۷۔ مصابیح السنۃ	البغوی، ابومحمد الحسین ابن مسعود الفراء م ۵۱۰ھ القاہرۃ، دون تاریخ
۳۰۸۔ مطالع الانظار شرح علی متن طوالع الانوار للقاضی عبداللہ بن عمر البیضاوی	شمس الدین الاصفہانی القاہرۃ، المطبعۃ الخیریۃ ۱۳۲۳ھ
۳۰۹۔ معالم التنزیل	البغوی، الحسین بن مسعود م ۵۱۶ھ القاہرۃ ۱۳۲۵ھ؛ القاہرۃ ۱۳۳۱ھ بہامش 'لباب التأویل'

کتاب	مصنف / طباعت
۳۱۰- معانی القرآن	الفراء، یحیی بن زیاد الدیلمی م ۲۰۷ھ القاہرۃ، دارالکتب المصریۃ ۱۳۷۴ھ تحقیق احمد یوسف نجاتی
۳۱۱- معاہد التنصیص علی شواہد التلخیص	عبدالرحیم العباسی م ۹۶۳ھ القاہرۃ ۱۳۱۶ھ
۳۱۲- المعتزلۃ	زہدی حسن جاراللہ القاہرۃ، مطبعۃ مصر ۱۹۴۷ء
۳۱۳- المعتمد فی اصول الفقہ	ابوالحسین محمد بن علی بن الطیب البصری المعتزلی م ۴۳۶ھ دمشق ۱۹۶۴/۱۳۸۴ تصحیح وتحقیق محمد حمیداللہ
۳۱۴- معجم الأدباء = ارشاد الأریب الی معرفۃ الأدیب	یاقوت الحموی ۶۲۶ھ القاہرۃ ۱۳۵۷ھ، طبعۃ دارالمامون، الطبعۃ الاخیرۃ ۱۳۵۷ نشرہا احمد فرید رفاعی
۳۱۵- معجم البلدان	یاقوت الحموی م ۶۲۶ھ لیپسیج ۱۸۸۶-۱۸۶۹ء فی اربعۃ اجزاء، القاہرۃ ۱۳۲۳-۱۳۲۵ فی ثمانیۃ اجزاء
۳۱۶- معجم المطبوعات العربیۃ والمعربۃ	یوسف الیان سرکیس مطبعۃ سرکیس بمصر ۱۹۲۹ء
۳۱۷- معجم المؤلفین	عمر رضا کحالہ دمشق، المکتبۃ العربیۃ ۱۹۵۷-۱۹۶۱ء
۳۱۸- معرفۃ علوم الحدیث	الحاکم النیسابوری، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ م ۴۰۵ھ القاہرۃ، دارالکتب المصریۃ ۱۹۳۷ء
۳۱۹- معید النعم ومبید النقم	تاج الدین السبکی م ۷۷۱ھ نشرہ داؤد وہیلم موہرمن، لیدن، بریل ۱۹۰۸ء

٣٢٠- المغنی فی ابواب التوحید والعدل — القاضی ابوالحسن عبدالجبار الاسدآبادی ہمدانی، الجزء الرابع، رؤیۃ الباری، تحقیق محمد مصطفی حلمی وابوالوفا الغنیمی التفتازانی، باشراف طٰہٰ حسین، ومراجعۃ ابراہیم مدکور، الدار المصریۃ للتالیف والترجمۃ (سلسلۃ تراثنا) ١٩٦٥ء

٣٢١- 〃 — الجزء الخامس، الفرق غیر الاسلامیۃ، تحقیق محمود محمد الخضیری، مراجعۃ ابراہیم مدکور، باشراف طٰہٰ حسین ١٩٦٥ء

٣٢٢- 〃 — الجزء السادس، التعدیل والتجویر، تحقیق احمد فؤاد الاہوانی، مراجعۃ ابراہیم مدکور باشراف طٰہٰ حسین الشرکۃ العربیۃ ١٩٦٢ء

٣٢٣- 〃 — الجزء السابع، خلق القرآن، قوم نصہ ابراہیم الابیاری، باشراف طٰہٰ حسین، الشرکۃ العربیۃ للطباعۃ والنشر ١٩٦١ء

٣٢٤- 〃 — الجزء الحادی عشر فی التکلیف، تحقیق محمد علی النجار، مراجعۃ ابراہیم مدکور باشراف طٰہٰ حسین، القاہرۃ: الدار المصریۃ للتالیف والترجمۃ ١٩٦٥ء

٣٢٥- 〃 — الجزء الثالث عشر اللطف، تحقیق ابی العلاء عفیفی، مراجعۃ ابراہیم مدکور باشراف طٰہٰ حسین القاہرۃ: مطبعۃ دار الکتب المصریۃ ١٩٦٢ء

٣٢٦- 〃 — الجزء الرابع عشر، الاصلح، استحقاق الذم، التوبۃ، تحقیق مصطفی السقا، مراجعۃ ابراہیم مدکور، باشراف طٰہٰ حسین، القاہرۃ: مطبعۃ عیسی البابی الحلبی ١٩٦٥ء

۳۲۷۔ المغنی فی ابواب التوحید والعدل — القاضی ابوالحسن عبدالجبار الاسدآبادی
الجزء السادس عشر اعجاز القرآن، قوم نصہ امین الخولی، باشراف طہٰ حسین الشرکۃ العربیۃ للطباعۃ والنشر ۱۹۶۰ء

۳۲۸۔ مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب — ابن ہشام، ابومحمد جمال الدین عبداللہ بن یوسف الانصاری م ۷۶۱ ھ
تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید

۳۲۹۔ مفاتیح الغیب — الرازی، ابوعبداللہ محمد بن عمر فخرالدین م ۶۰۶ ھ
القاہرۃ، الامیریۃ ۱۲۸۹ھ العامرۃ ۱۳۰۸ھ، طبعۃ آستانہ ۱۲۹۴ھ
وبہامش الامیریۃ طبع تفسیر العلامۃ ابی السعود

۳۳۰۔ المفردات فی غریب القرآن — راغب الاصفہانی، الحسین بن محمد م ۵۰۲ ھ
المطبعۃ المیمنیۃ بمصر ۱۳۲۴ ھ

۳۳۱۔ مفتاح السعادۃ ومصباح السیادۃ — طاش کبری زادہ، احمد بن مصطفیٰ م ۹۶۲ ھ
حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ھ

۳۳۲۔ المفصل — الزمخشری
طبعۃ لیبزگ ۱۸۸۶ مع شرحہ لابن یعیش

۳۳۳۔ مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین — امام ابوالحسن الاشعری م ۳۲۴ ھ
استانبول مطبعۃ الدولۃ ۱۹۲۹ - ۳۰ ھ
تصحیح ریتر

۳۳۴۔ مقامات الزمخشری — الزمخشری
القاہرۃ ۱۳۱۲ھ بتصحیح سعید الرافعی مع شرح الزمخشری

۳۳۵۔ المقدمۃ — ابن خلدون م ۸۰۸ ھ
بیروت ۱۲۹۷ ھ

۳۳۶۔ مقدمۃ اعجاز القرآن للباقلانی — السید احمد صقر
فی اول اعجاز القرآن ص ۱ - ۱۰۸

کتاب	مصنف / تفصیل
۲۳۷۔ مقدمۃ الانتصار للخیاط	نیبرج طبع باول 'الانتصار والرد علی ابن الروندی الملحد'
۲۳۸۔ مقدمۃ ابن الصلاح	ابوعمر بن الصلاح طبع الہند، ۱۳۵۷؛ حلب: المکتبۃ العلمیۃ ۱۳۵۰ھ مع "التقیید والایضاح لما اطلق واغلق من مقدمۃ ابن الصلاح" للحافظ العراقی م ۸۰۶ھ
۲۳۹۔ مقدمۃ تاریخ الطبری	محمد ابوالفضل ابراہیم دارالمعارف بمصر ۱۹۶۱ء
۲۴۰۔ مقدمۃ تفسیر التبیان للطوسی	آغا بزرگ الطہرانی طبعت باول تفسیر التبیان من ص ۱ الی ص ابق
۲۴۱۔ مقدمۃ التفسیر	راغب الاصفہانی الجمالیۃ بالقاہرۃ ۱۳۲۹ھ، الملحقۃ بآخر القرآن عن المطاعن، للقاضی عبدالجبار الاسدآبادی
۲۴۲۔ مقدمۃ تفسیر الطبری	محمود شاکر فی اول تفسیر الطبری، القاہرۃ دارالمعارف ۱۳۷۴ھ
۲۴۳۔ مقدمۃ دلائل الاعجاز لعبدالقاہر الجرجانی فی تاریخ البلاغۃ العربیۃ	محمد بن تاویت تطوان
۲۴۴۔ مقدمۃ صحیح مسلم	مسلم بن الحجاج طبع مصر ۱۳۲۷ھ
۲۴۵۔ مقدمۃ فی اصول التفسیر	ابن تیمیۃ الحرانی دمشق الترقی ۱۹۳۶ء
۲۴۶۔ مقدمۃ مجاز القرآن لابی عبیدۃ معمر بن المثنی	فواد سزگین باول مجاز القرآن، القاہرۃ ۱۹۵۴ء

۳۴۷۔ مقدمۃ مسند الامام
الامام زید
بیروت، دار مکتبۃ الحیاۃ ۱۹۶۲ء

۳۴۸۔ ملتقط جامع التأویل لمحکم التنزیل
ابو مسلم محمد بن بحر الاصفہانی
کلکتہ، مطبع البلاغ ۱۳۴۰ھ جمعہ و نشرہ
سعید الانصاری

۳۴۹۔ الملل والنحل
الشہرستانی، محمد بن عبد الکریم م ۵۴۸ھ
القاہرۃ ۱۳۴۷ھ علی ہامش، الفصل، لابن حزم!
والقاہرۃ ۱۹۴۷ء بمطبعۃ الازہریۃ بتحقیق بدران
محمد بن فتح اللہ

۳۵۰۔ مناقب الامام احمد بن حنبل
ابو الفرج ابن الجوزی م ۵۹۷ھ
القاہرۃ ۱۳۴۹ھ

۳۵۱۔ مناہل العرفان فی علوم القرآن
الزرقانی عبد العظیم
القاہرۃ ۱۹۵۴ء

۳۵۲۔ المنقذ من الضلال
الغزالی م ۵۰۵
دمشق ۱۳۵۲ھ

۳۵۳۔ من لا یحضرہ الفقیہ
ابن بابویہ القمی، محمد بن علی طہران

۳۵۴۔ منہج الزمخشری فی تفسیر القرآن
مصطفیٰ الصاوی الجوینی
دار المعارف بمصر ۱۹۵۹ء

۳۵۵۔ المنیۃ والامل فی شرح کتاب الملل والنحل
ابن المرتضیٰ، احمد بن یحییٰ م ۸۴۰ھ
حیدر آباد دکن، دائرۃ المعارف النظامیۃ ۱۹۰۲ء
تحقیق توما آرنلد

۳۵۶۔ الموازنۃ بین ابی تمام والبحتری
الآمدی الحسن بن بشر بن یحییٰ البصری م ۳۷۰ھ
مطبعۃ السعادۃ ۱۳۷۳ھ، الطبعۃ الثانیۃ
تحقیق و تعلیق محی الدین عبد الحمید

۳۵۷۔ المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار
المقریزی تقی الدین م ۸۴۵ھ
القاہرۃ ۱۲۷۰ھ، لبنان ۱۲۷۰ھ

۳۵۸- الموافقات فی اصول الشریعۃ	الشاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ الغرناطی القاہرۃ، مطبعۃ المکتبۃ التجاریۃ، دون تاریخ، علیہ شرح بعبداللہ دراز
۳۵۹- المواقف فی علم الکلام	الایجی، القاضی عبدالرحمن بن احمد القاہرۃ، ۱۳۵۷ھ
۳۶۰- المؤطا	امام مالک بن انس، ابوعبداللہ م ۱۷۹ھ دہلی، ۱۳۰۷ھ
۳۶۱- میزان الاعتدال، فی نقد الرجال	الذہبی شمس الدین م ۷۴۸ھ القاہرۃ، السعادۃ ۱۳۲۵ھ
۳۶۲- الناسخ والمنسوخ	ھبۃ اللہ بن سلامۃ، ابوالقاسم القاہرۃ ۱۳۵۱ھ، طبع بہامش اسباب النزول للواحدی
۳۶۳- الناسخ والمنسوخ	النحاس، ابوجعفر محمد بن احمد اسماعیل الصفار المرادی م ۳۸۸ھ القاہرۃ: المکتبۃ العلامیۃ ۱۳۵۷ھ. السعادۃ ۱۳۲۳ھ
۳۶۴- النجوم الزاہرۃ فی اخبار مصر و القاہرۃ	ابن تغری بردی، جمال الدین ابوالمحاسن یوسف الاتابکی م ۸۷۴ھ القاہرۃ، دارالکتب المصریۃ ۱۳۶۱ھ ولنشرۃ بایر
۳۶۵- نزہۃ الالباء، فی طبقات الادباء	ابن الانباری، عبدالرحمن بن محمد بن عبیداللہ ابوالبرکات کمال الدین ۵۷۷ھ طبع حجر ۱۲۹۴ھ بالقاہرۃ
۳۶۶- نزہۃ الخواطر وبہجۃ المسامع والنواظر	عبدالحی الحسنی م ۱۳۴۱ھ حیدرآباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۶۶ھ

۳۶۷۔ نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر
ابن حجر العسقلانی
کراچی، اصح المطابع، دون تاریخ؛ دہلی مطبع مجتبائی ۱۳۴۴ھ؛ القاہرۃ، الاستقامۃ ۱۳۵۲ھ

۳۶۸۔ النشر فی القراءات العشر
ابن الجزری
دمشق ۱۳۴۵ھ نشرہ محمد احمد دھمان

۳۶۹۔ نظام الملک طوسی
عبدالرزاق
کراچی نفیس اکیڈمی ۱۹۶۰ء

۳۷۰۔ نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب
المقری، ابوالعباس احمد ۱۰۴۱ھ
القاہرۃ ۱۲۷۹ھ

۳۷۱۔ نقد الشعر
قدامۃ بن جعفر
لیدن، بریل ۱۹۵۶ء تصحیح س۔ا۔ بوبیناکر

۳۷۲۔ نقد النثر
قدامۃ بن جعفر
القاہرۃ ۱۹۳۲ء، تحقیق طہٰ حسین و عبدالحمید العبادی

۳۷۳۔ نقض التأسیس
ابن تیمیۃ
نسخۃ خطیۃ فی ذخیرۃ سبحان اللہ، مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ (بحوالہ فضل الرحمٰن: ابن تیمیہ کی تصنیف کا ایک نادر مخطوطہ، مجلہ علوم اسلامیہ علی گڑھ جون دسمبر ۱۹۶۷ء)

۳۷۴۔ النکت فی اعجاز القرآن
الرمّانی
راجع ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن

۳۷۵۔ نہایۃ الاقدام فی علم الکلام
الشہرستانی
آکسفورڈ ۱۳۵۳ھ، تحقیق الفرد غیوم

۳۷۶۔ النہایۃ فی غریب الحدیث
الجزری، ابوالسعادات مجدالدین المبارک بن محمد الشیبانی م ۶۰۶ھ
المطبعۃ العثمانیۃ بمصر ۱۳۱۱ھ

٢٧٧۔ ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام
زاہد علی
حیدرآباد دکن ١٩٥٤ء

٢٧٨۔ الوافی بالوفیات
الصفدی، ابو الصفا خلیل بن ایبک م ٧٦٤ھ
استانبول ١٩٣١ء

٢٧٩۔ وسائل الشیعۃ الی احادیث الشریعۃ
العاملی محمد بن حسن الحر
تہران ١٢٨٢ھ

٢٨٠۔ الوساطۃ بین المتنبی وخصومہ
الجرجانی، القاضی عبد العزیز
القاہرۃ ١٩٤٨ء، علق علیہ عبد المتعال الصعیدی وصححہ احمد عارف الزین

٢٨١۔ وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان
ابن خلکان، القاضی احمد م ٦٨١ھ
القاہرۃ ١٢٧٥ھ، بولاق ١٢٩٩ھ؛ القاہرۃ ١٣٦٧ھ تحقیق محی الدین عبد الحمید

٢٨٢۔ یتیمۃ الدہر فی محاسن اہل العصر
الثعالبی، ابو منصور عبد الملک بن محمد بن اسماعیل النیسابوری م ٤٢٩ھ
تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید مطبعۃ حجازی بالقاہرۃ

سقطت المصادر الآتیۃ:

٢٨٣۔ اثر البلاغۃ فی تفسیر الکشاف
عمر الملا حویش
بغداد: مطبعۃ دار البصری ومطبعۃ الامۃ ١٩٧٠-١٩٧١

٢٨٤۔ تاویل دعائم الاسلام
قاضی نعمان بن محمد المغربی الاسماعیلی م ٣٦٣ھ
تحقیق محمد حسن الاعظمی

٢٨٥۔ دعائم الاسلام
قاضی نعمان بن محمد المغربی الاسماعیلی م ٣٦٣ھ
تحقیق علی اصغر آصف بن فیضی
القاہرۃ: دار المعارف ١٩٦٣ء

BIBLIOGRAPHY OF ENGLISH BOOKS

386/1	H. Laoust	"Ahmad b. Hambal" Article in the **Encyclopaedia of Islam**, New Edition, Ed. Gibb and others, V. I, 1954–60
387/2	Patton	Ahmad ibn Hambal and the Mihna Leiden, 1897
388/3	S. D. Goitein	"The Birth Hour of Muslim Law ? An essay in exegesis" **Muslim World (50) 1960**
389/4	Wolseley Haig (Comp.)	Comparative tables of Muhammadan and Christian Dates London, Luzac and Co. 1932
390/5	Edward Browne	A Descriptive Catalogue of the Oriental Manuscripts belonging To E. G. Browne Cambridge University Press, 1957
391/6	Mac Donald	Development of Muslim Theolgy, Jurisprudence and Constitutional Theory New York 1903
392/7	Houtsma And Others (Ed.)	Encyclopaedia of Islam Leiden 1913
393/8	Carl Brockelmann	Geschichte Der Arabischen Littereutur Leiden, E. J. Brill 1943
394/9	M. Zubair Siddiqi	Hadith Literature, Its origin, development, special features and criticism Calcutta 1961
395/10	A. J. Arberry	A Hand List of the Arabic Manuscripts in Chester Beatty Library Dublin 1955—66

396/11	P. K. Hitti	History of the Arabs Macmillan and Co. 1940, Second Revised Edition
397/12	Weber	A History of Philosophy New York 1928
398/13	De Boer	History of Philosophy in Islam London 1933
399/14	Abdul Aleem	"Ijaz al-Quran" Islamic Culture XV, Hyderabad 1933
400/15	W. Montgomery Watt	Islamic Philosophy and Theology (Islamic Surveys No. 1) The Edinburgh University Press 1962
401/16	Ignati Iulianno-vichkarachkouski	Istoria Arabskoi Geograficherkoi Literatury Moscow 1957
402/17	Nicholson	A Literary History of the Arabs London 1907
403/18	J. Schacht	Origins of Muhammadan Jurisprudence Oxford 1953
404/19	W. Montgomery Watt	"The Political Attitude of the Mutazila" Journal of the Royal Asiatic Society 1962
405/20	J. Schacht	"Problems of Modern Islamic Legislation" Studia Islamica 12 (1960)
406/21	Adam Mez	The Renaissance of Islam Patna, Jubilee Printing and Publishing House, 1937, Tr. Khuda Baksh
407/22	C. Tisdall	"Shia Addition to the Koran" The Muslim World III (1913)
408/23	Fazlur Rahman	"Some Observations on Schacht" Islamic Thought, Aligarh 1964

CONTENTS

Al-Zamakhshari was a versatile genius and had mastered the literary and religious sciences of his times. Al-Kashshaf fully reflects the achievements of its author. All the major trends of tafsir have been accomodated in the Kashshaf. The orthodox trend of Tafsir bi'l-Mathur, contrary to popular belief, also received al-Zamakhshari's full attention. It is, however, strange that the approach of the Mutazilite Zamakhshri towards the traditional exegetical reports (riwayaat) is that of uncritrial aceptancy and passive reception.

The so-called rationalistic trend has also been given its due in al-Kashshaf. It is not, however, the morbid intellectualism which made inroads in Muslim thought and which tried to interpret life according to dictates of Greek reason that forms the basis of al-Zamakhshari's rational interpretation, it is rather the healthy intellectual attitude of a man possessing common sense, keen perception and cultured literary taste that is employed as main interpretative principle throughout the Kashshaf.

This book, originally a doctoral thesis on which the author was admitted to the degree of Ph. D. in Islamic studies by the Aligarh Muslim University in 1971, tries to analyse al-Kashshaf with reference to its accomodation of principles of I'tizal, exposition of the inimitability of the Quran based on Arabic rhetorics, attitude towards Tafsir bi'l-Mathur and rationalistic approach to Quranic exegesis. Besides, it deals in detail with the development of various schools of Tafsir till the sixth century of Hijra, life and works of al-Zamakhshari and also touches upon the rise and fall of Mu'tazila and their contribution to Tafsir. Al-Kashshaf stimulated a hitherto unprecendented intellectual activity in the field of Quranic exegesis. The book catalogues works thus produced on a century-vize basis.

The book deals with a topic on which nothing has so for been written in Urdu, English or Persian. No comprehensive study of the subject has yet appeared in Arabic either. This humble effort is being presented with the hope that it would contribute towards a better understanding and a realistee apprecation of one of the greatest commentaries on the Quran.

Fazlur Rahman

Faculty of Theology
Aligarh Muslim University
ALIGARH
1982

PROLOGUE

Al-Kashshaf, a classic in the field of Quranic exegesis, written during the sixh century A. H. by Mahmood ibn Umar al-Zamakhshari (d. 538 A. H.) is the only complete extant Mutazilite commentary on the Quran. It is also the first and by far the most successful effort to apply the principles of Arabic rhetorics to Quranic exegesis with a view to laying bare the bases of the I'jaz, the inimitability, of the Quran.

Al-Zamakhshari was a stanch Mutazilite. He took great pains in al-Kashshaf to establish that the principles of I'tizal were not only in full consonance with the Quran, they formed rather the very basic objectives of the Revelation. He mustered all his linguistic and literary accomplishments, his capabilities as a grammarian and his achievements as a master of Quranic sciences, to achieve this end. No doubt this approach of al-Zamakhshari to Quranie exegesis has been subjected to severe criticism and his arguments have been atacked and demolished yet the Kashshaf even today occupies the pride of place among Quranic commentaries and its position as paragon of Mutazilite exegetical efforts remains unchanged.

Al-Zamakhshari also believed that the beauty of the Quranic composition, the elegance of its style and the superbness of its diction could not be appreciated, nor its I'jaz, its inimitability, be established unless reference is made to the principles of Ma'ani and Bayan, the two disciplines of Arabic rhetorics. Al-Zamakhshari was convinced that a fuller comprehension of the I'jaz al-Quran and a deeper and more thorough understanding of the bases on which the Quranic challenge rested demanded masterly employment of the principles of Arabic rhetorics as the most effective and sophisticated tools of interpretation of the Quranic verses; He, for the first lime in the history of the Quranic exegesis, produced an explication of the entire Quran on the groundwork of rhetorical principles, exposing thereby the roots of the inimitabiliy of the Quran and establishing its I jaz on literary grounds. He, while doing so, made a precious contribution to the evolution and development of the Arabic rhetorics as well, by elucidating its principles in the framework of the interpretation of the Quranic verses. He also enriched the Arabic rhetorics by enunciating a nubmber of rhetorical principles, hitherto unknown, and by adding numerous original rhetorical forms to those already existing.

AN ANALYTICAL STUDY

of

Al-Zamakhsari's Commentary on The Quran

AL-KASHSHAF

Author	Prof. Fazlur Rahman
Publisher	Faculty of Theology Aligrah Muslim University, Aligarh
Printer	Litho Colour Printers, Aligarh
Calligrapher	Sultan Ahmad
Year	1982
Edition	First
Price	Rs. 55/-

AN ANALYTICAL STUDY

of

Al-Zamakhshari's Commentary On the Qur'an

AL-KASHSHAF

Prof. **FAZLUR RAHMAN**
M. A; LL. B., PH. D.

DEAN

FACULTY OF THEOLOGY

and

CHAIRMAN

DEPARTMENT OF SUNNI THEOLOGY

FACULTY OF THEOLOGY

ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

ALIGARH

1982

AN ANALYTICAL STUDY

of

Al-Zamakhshari's Commentary On the Qur'an

AL-KASHSHAF

Prof. FAZLUR RAHMAN
M. A., LL. B., Ph. D. (Allg.)

DEAN
FACULTY OF THEOLOGY
and
CHAIRMAN
DEPARTMENT OF SUNNI THEOLOGY

FACULTY OF THEOLOGY
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH
1982